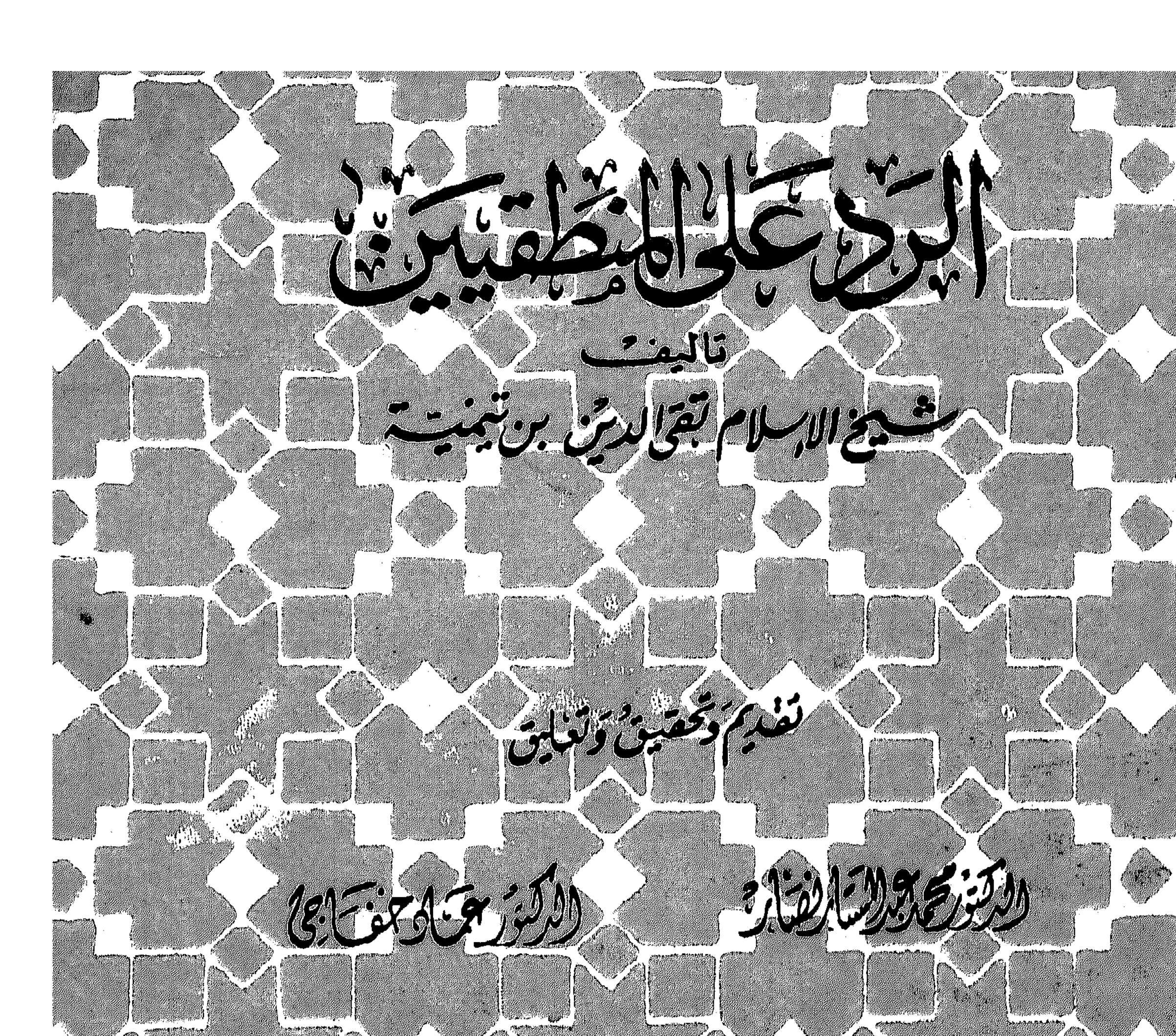

الرد على المنطقيين

تأليف

شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية

تقديم وتحقيق وتعليق

الدكتور محمد عبد الستار نصار

الدكتور عماد خفاجي

الجزء الأول

الناشر
مكتبة الأزهر
أمام جامعة الأزهر بالدراسة

الرد على المنطقيين

تأليف

شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية

تقديم وتحقيق وتعليق

الدكتور محمد عبد الستار نصار

الدكتور عماد خفاجي

الجزء الأول

الناشر

مكتبة الأزهر

أمام جامعة الأزهر بالدراسة

دار الحمامي للطباعة
شارع خوخ ١٠ - كنيسة الأرمن

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير عام

• بدأت ترجمة المنطق إلى اللغة العربية فى زمن الخليفة العباسى أبى جعفر المنصور كما يذكر القاضى صاعد فى كتابه « طبقات الأمم » على يد عبد الله بن المقفع وبأمر من الخليفة ، وكان ما ترجم منه على يديه الكتب الثلاثة لأرسطو وهى : « المقولات » الذى يبحث فى الأجناس العالية ، وكتاب « العبارة » ويبحث فى القضايا التصديقية ، وكتاب « أنا لوطيقا الأولى » أو تحليل القياس، ويبحث فى أشكال القياس . ثم قام بعد ذلك — فى عصر المأمون — أبو نوح ثم سلم صاحب بيت الحكمة بترجمة كتب أرسطو المنطقية حتى آخر الأشكال الحملية . وقام بعد ذلك أيضاً حنين ابن اسحق — وكان صاحب مدرسة فى الترجمة — بترجمة المنطق كله إلى اللغة العربية إما من اللغة اليونانية إلى اللغة السريانية ثم منها إلى العربية وإما إلى اللغة العربية مباشرة . ثم توالت ترجماته بعد ذلك — سواء أكان كله أم أجزاء منه — على يد أبى بشر متى بن يونس القنائى وعبد المسيح ابن ناعمة الحمصى ، ويحيى بن عدى الذى لقب بالمنطقى لكثرة اشتغاله بالمنطق ترجمة وتأليفاً .

• وليس من اللازم أن تكون معرفة المسلمين للمنطق متوقفة على ترجمته إلى اللغة العربية ، فمن المحتمل أن يكونوا قد عرفوه قبل الترجمة عند اختلاطهم بأبناء الأمم المفتوحة التى دخلت فى نطاق الإسلام بعد الفتح ، وهذه الأمم كان أغلبها على علم بعلوم الأوائل من اليونانيين وغيرهم

وفى مقدمة هذه العلوم علم المنطق ، وعلى هذا فالمعرفة الشفوية تسبق المعرفة المتحصلة عن طريق الترجمة ، يقول المستشرق جولد زيهر « ليس التأثير للكتب المترجمة وحدها، بل كان للاختلاط بين المسلمين وغيرهم من العناصر الأخرى كالمسيحيين دخل فى هذا التأثير ففى القرن السابع الميلادى حصل نقاش بين المسلمين وجدل عنيف حول القضاء وحرية الإرادة لتسرب مثل هذا النقاش إليهم من المسيحيين الشرقيين حول هذه المسألة ، وذلك بحكم الاختلاط الشخصى ، وغير هذه المشكلة من الأفكار الفلسفية الإغريقية كأفكار أرسطو والأفلاطونية المحدثة تسربت إليهم بواسطة النقل الشفوى أكثر من الترجمة والنقل » .

• ولن نتحدث عن الوسيلة التى عرف بها المسلمون المنطق أكثر من هذا . لأن الواقع أنهم عرفوه ، أما الدواعى وراء هذه المعرفة ، فقد اختلفت فيها الأنظار وأخذت المواقف من المنطق تتعدد تبعاً لذلك، هل كان المسلمون فى حاجة إلى معرفة المنطق وما مدى هذه الحاجة اذا كان الجواب بالإيجاب ؟ ثم هذه الحاجة هل كانت وليدة رغبة خاصة من الخلفاء على الترجمة بالذات أو أن الجماعة فى تطورها تحتاج الى معرفة ألوان الثقافات المختلفة من حولها ؟، ثم اذا نحينا الغرض الشخصى من وراء ترجمة هذا العلم وربطنا هذا العمل بمصلحة الجماعة ، فهل أدى هذا العمل مهمته أو أنه كان عاملا مخالفاً لروح الثقافة الأصيلة المتمثلة فى كتاب الله وسنة رسوله، اللذين يشتملان على أساليب معينة فى الجدل والخطاب ؟ أليس من المحتمل أن يكون هذا العلم ـ المنطق ـ ذا أثر سلبى على عقائد المسلمين نظراً لما تشربه من بعض المصطلحات الفلسفية التى قد ترى متعارضة مع الدين ؟ كل هذه الأسئلة وغيرها ألقيت وأجيب عليها إما بالتأييد تارة واما بالمعارضة أخرى ، كما أن الآراء والأفكار التى احتوتها الإجابة على هذه الأسئلة تشكل رصيداً ضخماً

لمن أراد أن يلم بالقضية من جميع جوانبها، وتشكلت — بناء على تعدد النظرة الى هذا العلم والأسباب التى أدت الى ترجمته ، ثم بدراسة قضاياه على معيار العقل المجرد — عدة اتجاهات ، أولاها بالعناية اتجاهان: أحدهما اتجاه المؤيدين وثانيهما اتجاه المعارضين ، وبينهما اتجاه ثالث لا يرفض ولا يؤيد وانما يرى أن هذا العلم بهذه الصورة يمكن تعدبله واختصاره بغض النظر عن الحكم عليه من حيث المعارضة والتأييد . وقبل أن نمضى فى ابراز اتجاه المؤيدين وما حملهم على ذلك ، واتجاه المعارضين وما حملهم على ذلك أيضاً يجدر بنا أن نبين أهم العوامل التى حملت المسلمين على الاشتغال بهذا العلم .

• يذكر جمهور المؤرخين للفكر الإسلامى أن العوامل التى أدت الى ترجمة المنطق ترجع الى ما يأتى :

أولا : كثرة التناظر والجدل الدينى بين المسلمين وبين غيرهم من أهل الكتاب من اليهود والنصارى ، فإن هؤلاء كانوا يعرفون أساليب الجدل المنظمة على قواعد المنطق الأرسطى ، فدعاهم هذا الموقف الى معرفة المنطق حتى يكونوا هم وخصومهم سواء من حيث منهج التجادل والتناظر ، وقد يكون من العيب فى نظر العقل ألا يعرف فريق من المتناظرين الأساليب التى يتخذها الفريق الآخر لا سيا اذا كانت لا تتجاوز تنظيم المقدمات حتى تكون النتائج صحيحة .

ثانياً : دخول كثير من عقائد الفرس وأفكارهم الدينية الى نطاق الفكر الإسلامى ، والفرس — كاليهود والنصارى — سلكوا فى الاستدلال على عقائدهم مسلك المنطق الأرسطى ، فدعا هذا علماء الإسلام الى أن ينزلوا على منهج يكونون فيه هم وخصومهم سواء .

ثالثاً : الرغبة الخاصة لدى بعض الخلفاء — وبخاصة الخليفة المنصور — الذى

كان يستهين بإنفاق المال فى سبيل الدفاع عن العقيدة عن الرغم من أنه كان حريصاً عليه فى كثير من المواطن حتى لقب بأبى الدوانيق ، وهذه العوامل لا تخرج فى مجموعها — كما نرى — عن حب الدفاع عن العقيدة بمنهج يتلاءم مع منهج الخصم ، وربما تأكد لذوى العقول المتفتحة من المسلمين أن الأخذ بالمنطق فى جدل الأعداء إنما هو تفسير للأمر بالجدل بالتى هى أحسن كما جاء فى قوله تعالى « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن » وعلى هذا فالعيب كل العيب — فى نظر هؤلاء — اذا انصرف المسلمون عن الأخذ بهذا المنطق لأنهم والحالة هذه سيكونون أمام أمرين : إما القصور أمام الخصوم وإما محاولة فرض آرائهم بطريق الجبر والقسر . وهذا أمر لا يرضاه الدين .

• ان معرفة ما عليه الآراء المخالفة من صواب أو خطأ يقتضى معرفة هذه الآراء معرفة تامة والا أصبح الحكم غير صحيح ، يقول الإمام الغزالى فى كتابه « المنقذ من الضلال » : « يتعين على من يريد الرد على مذهب من المذاهب أن يتعمق فى دراسته بحيث يفوق فى علمه به أصحابه ، ثم يرد عليه بعد عن علم وبصيرة ، أما اذا لم يفعل فإن رده على ذلك المذهب رمى فى عماية » واذا كان المنطق يمثل الأداة التى تنظم الأفكار عند التجادل فحرى بمن يتعرض لهذه المهمة أن يأخذ به لا سيما اذا كان الأمر يتصل بالقضايا الدينية .

• غير أن هنالك رواية أخرى أوردها السيوطى فى كتابه « صون المنطق والكلام » تفيد أن الخلفاء من بنى العباس الذين اهتموا بترجمة علوم الأوائل لم يدركوا الغاية وراء قيامهم بهذا العمل ، فهم — وان ثبت حسن نيتهم على هذا الصنيع — لم يدركوا أن هذه العلوم ما دخلت على عقائد أمة

الا أفسدتها ، ولذا يسوق السيوطى هذه الرواية بسند مطول ، كأنه يريد تأكيد صحتها، وهى تفيد أن خلفاء بنى العباس - وبخاصة المأمون - كانوا يصانعون ملك الروم ويرسلون له الهدايا بواسطة رسلهم ، حتى أصبح الأمر غير عادى ، فظن الملك أن وراء هذا أمر هام ، ففاتح رسول الخليفة فى هذا الأمر ، فأخبره أنه يريد خزانة الكتب التى تشتمل على علوم الأوائل لترجمتها الى اللغة العربية ، فأمهله الملك ، وجمع بطارقته ليستشيرهم فى الأمر ، وكانت خزانة الكتب قد بنى عليها بناء محكما حتى لا يتسرب أحد اليها فيستخرج ما بها فيعرفه القوم فتتزعزع عقائدهم . فأشار عليه كبير بطارقته بأن يدفع هذه الكتب الى رسول الخليفة ، لأنها وسيلة لإفساد عقائد المسلمين ، قال الرواى : فأخذها رسول الخليفة وهو بها فرح، وكتب المنطق فى مقدمة هذه الكتب المهداة .

• وسواء أصحت هذه الرواية أم لم تصح فإن الذى يعنينا هو ، أن خلفاء بنى العباس كان لديهم شغف بمعرفة الثقافات المختلفة ، وأن الدافع وراء هذا كان مبعثه الإنتصار للعقيدة الدينية من ناحية ، وللاتجاه العقلى الذى بدأ يظهر على أيدى المعتزلة من ناحية أخرى ، وذلك فى مقابلة الاتجاه المحافظ الذى يريد الأخذ بالنص فى مسائل تقرير العقائد .

• على أن هذه الرواية وإن ظهرت بمظهر الصحة من حيث اتصال السند إلا أن رواتها - على ما يبدو - من أصحاب الاتجاه النصى ، الأمر الذى يجعلنا لانحفل بها كثيراً ، لاسيما إذا تبين لنا أن قضايا علم المنطق لاتمس قواعد الدين وأن شأنه فى ذلك شأن الرياضة لاتعلق بشىء منه بالدين ، لا على سبيل النفى ولا على سبيل الإثبات ، وأن ماقرره ابن تيمية فى مقدمة هذا الكتاب الذى نحن بصدد تقديمه من أن فساد آرائهم - أى الفلاسفة -

فى المنطق إنما أتى من فساد آرائهم فى الإلهيات ، لم يقدم على ذلك دليلا ، كما لم يظهر للدارس أيةعلاقة بين اصطلاحات المنطق واصطلاحات الميتافيزيقا لاسيما الجانب الالهى منها .

● كان من الطبعى أن يأخذ علم المنطق باعتباره أحد العلوم المستحدثة فى الملة الإسلامية بعقول ذوىالنفوس المتطلعة ، من أبناء الإسلام ، لاسيما إذا ارتبطت معرفته بتنظيم التناظر بينهم وبين مخالفيهم كما سبق أن ذكرنا ، ومن الطبعى أيضاً ألا يحكم عليه حكما صحيحاً من حيث الصواب والخطأ لقضاياه إلا بعد فهمـــه وتعمقه . ومن ناحية أخرى نرى أن أكثر الذين تستهويهم دراسته هم أولئك الذين لهم مواقفهم الخاصة فى الفهم والتأويل من الذين أطلق عليهم اسم «فلاسفة الاسلام» ، وأن الذين أعرضوا عنه فى مستهل لقاء الفكر الأجنبى بالفكر الاسلامى ، وقبل أن يفهموا مقاصده وأهدافه . إنما كان غرضهم الحفاظ على ماورثوه من ثقافة الآباء والأجداء دون أن تختلط هذه الثقافة بغيرها من الثقافات الواردة . حتى ولو ثبت أنها نافعة ومفيدة ، وكان لسان حالهم يقول : إن كان ماجاء فى هذه العلوم الواردة خيراً فقد كفينا عنـه بالقرآن والحديث ، وإن كان شراً فقد حفظنا أنفسنا من الوقوع فيه .

● وحتى لا نصادر على المطلوب ، فسنتعرض لموقف المؤيدين للمنطق والمعارضين له ، قبل الحكم على أى من الاتجاهين بالصواب أو الخطأ ،وسنبين بإيجاز الدوافع وراء التأييد أو المعارضة لدى كل فريق ، ثم نحكم بعد ذلك على كل موقف إما بالايجاب وإما بالسلب ، وإذا كانت المعارضة عملا سلبياً بمعنى هدم آراء المؤيد فسيكون مؤقفنا مع أصحابها أكثر ، ولأنها من ناحية

أخرى أخذت أشكالا متعددة ، بدأت بالفتوى الشرعية برفض الاشتغال بهذا العلم وانتهت بنقده نقداً علمياً على يدى ابن تيمية . وذلك فى كتابه الذى نقدم له .

ثم من ناحية ثالثة ـ وهى هامة جداً ـ سنتعرض لموقف ابن تيمية من حيث الجدة والابتكار أو التقليد والمحاكاة فى النقد ، وهذا بدوره سيعطينا الحق فى التعرض ولو بالايجاز لحركات معارضة المنطق قبله من الناحية العلمية وذلك كله بغيـــة أن يظهر موقف الناقد على حقيقته من حيث الأصالة أو التقليد .

المؤيدون للمنطق :

• انبثق الموقف المؤيد للمنطق الأرسطى من دائرة من سموا بفلاسفة الاسلام أو الشراح الاسلاميين لفلسفة أرسطو والتوفيق بينها وبين الفلسفة الأفلاطونية من جهة وبينهما وبين الإسلام من جهة أخرى . وكان الكندى من أوائل المشتغلين بالفلسفة والمنطق حتى لقب بفيلسوف العرب . وقد ندبه الخليفة المأمون إلى ترجمة بعض مؤلفات أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان . نظرا لمعرفته باللغة اليونانية . وقد ذكر شاذان فى المذكرات عن أبى معشر أن حداق التراجمة فى الاسلام أربعة ، بينهم يعقوب بن اسحق الكندى . ومن الطبعى أن يكون لمثل الكندى ممن شغفوا بفلسفة أرسطو ، شغف خاص بالمنطق . لاسيما إذا تأكد له ما بينه وبين الرياضة من صلة ، وقد كان شغوفا بها أيضاً ، حتى ساهم فى التأليف فيها .

• ويبدو أن الكندى لم يكن له موقف فكرى خاص إزاء قضايا

الفلسفة والمنطق ، بل كان عمله لايتجاوز الشرح والتعليق ، مما يؤكد انتماءه الفعلى للشراح الاسلاميين ، ولم يزده هذا العمل إلا توسعة دائرة معارفه .
وأما موقفه من المنطق على وجه الخصوص فقد ذكر عنه القاضى صاعد فى كتابه « طبقات الأمم » أن « كتبه فى المنطق قلما ينتفع بها فى العلوم لأنها خالية من صناعة التحليل التى لاسبيل الى معرفة الحق من الباطل فى كل مطلوب الا بها ، وأما صناعة التركيب وهى التى قصد يعقوب فى كتبه اليها فلم ينتفع بها الا من كانت عنده مقدمات عتيدة فحينئذ يمكن التركيب . ومقدمات كل مطلوب لاتوجد الا بصناعة التحليل ، ولا أدرى ماحمل يعقوب على الاضراب عن هذه الصناعة الجليلة ، هل جهل مقدارها أوضن على الناس بكشفها . وأى هذين كان فهو نقص فيه » .

• ولكن بعض مؤرخى الفلسفة الإسلامية من الغربيين يشهدون للكندى بغير هذا ، إذ يرون علو كعبه فى الذكاء ، بحيث عدوه من بين اثنى عشر عبقريا ، وبدهى أن يكون لرجل فى مثل هذه الدرجة علو الكعب فى الدراسات العقلية وأولها ، المنطق ، وإذا صح هذا فيكون ما ذكره القاضى صاعد من باب الحسد والحقد ، وأيا ما كان الأمر فإن الذى يعنينا هو أن الكندى شغف بالمنطق سواء أجاد فيه أو لم يجد ، وقد ذكر مؤرخوه ، وبخاصة صاحب الفهرست أن عدد كتبه المنطقية تبلغ ثمانية . ولأنها ليست بين أيدينا فلا نستطيع أن نحكم عليه فى هذا المجال بأكثر من عرض الأقوال عنه .

• وأما المعلم الثانى « الفارابى » فقد ابدع فى المنطق بخلاف سابقه ، وقد قال القاضي صاعد إنه تفوق على جميع الفلاسفة فى صناعة المنطق ، وأربى عليهم

فى التحقيق بها فشرح غامضها وكشف سرها وقرب تناولها ، وقرب مايحتاج إليه منها فى كتب صحيحة العبارة لطيفة الإشارة منبهة على ما أغفله الكندى وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعاليم ، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس ، وأفاد وجوه الانتفاع بها ، وعرف طرق استعمالها ، وكيف تعرف صورة القياس فى كل مادة فجاءت كتبه فى ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة .

• والحق أن طريقة الفارابى فى البحث المنطقى كانت مبتكرة جداً ، ذلك لأنه لم يعمد فى بحثه إلى طريقة تحليل الفكر مجرداً عن ارتباطه باللغة ونظرية المعرفة ، بل جعل ذلك داخلا ضمن دائرة بحثه ، فكانت نتائجه فى هذا المجال مزيجاً من الدراسات العقلية واللغوية والنفسية ، مرتبطة برباط واحد ، وإدراك ما بين اللغة والفكر من علاقة هى التى أظهرت الطرافة فى منطقه بحيث حملت كثيرا من الباحثين قديماً وحديثاً على القول بأن الفارابى فى هذا الميدان كان أبا عذرته .

• لقد قسم الفارابى المنطق إلى قسمين رئيسيين . هما التصور والتصديق ، وأدخل فى التصور مجموعة الأفكار والتعريفات ، وفى التصديق الاستدلال والرأى . والتصور إدراك بسيط غير مشتمل على حكم ، من ثم فهو لا يحتمل الصدق والكذب ، وقد أبان أن من الأمور الداخلة فى التصور أبسط الأشكال النفسانية . وكذلك الأفكار التى طبعت فى ذهن الإنسان من البداية مثل : الضرورى — الواقع — الممكن . وهذه أمور يمكن توجيه العقل إليها ، ولكن لا يمكن شرحها ، لما هى عليه من الظهور والجلاء . وهى التى أطلق عليها اصطلاح : «البدهيات المتصورة أو التصورات البدهية» أي التى

لا تحتاج إلى تأمل ونظر، وتقابل التصورات النظرية. وهى التى تحتاج إلى تأمل ونظر ويقابل التصورات فى القسمة التصديقات، وهى عنده أيضاً إما بدهية وإما نظرية والأولى أساس الثانية لأنها ترجع إليها فى النهاية، ويعتبر الفارابى أن التصديق هو محور المنطق ولبه؛ لأن بواسطته ننتقل من معرفة المعلوم والثابت إلى معرفة ما كان مجهولا.

• ومع أن الفارابى كانت له آراء فى المنطق تعتبر مبتكرة ـ كما ذكرنا ـ إلى أن هذا لا ينهض أن يكون اتجاها عاماً فى منطقه، فالمنطق الأرسطى كان محور دراسته المنطقية، وكونه اعتنى بالناحية النفسية وخاصة عملية التصور كنوع من الإدراك، وحدد العلاقة بين الفكر واللغة. لا يعنى أنه ابتعد كثيراً عن اتجاه المعلم الأول فى منطقه. وقد ألف الفارابى فى المنطق، ويبدو أن كتاب البرهان، الذى هو منهج النتائج اليقينية كان أثيراً لديه بحيث نراه يوليه عناية فائقة لم ينلها أى كتاب من كتب المنطق الأخرى.

• ويبدو أن سيطرة أرسطو وأفلاطون على نفس الفارابى. وإيمانه بأنهما لا يخطئان وأن ما يبدو فى ظاهر الأمر من الخطأ لديهما أولدى أحدهما أو انتحال آراء ليست لهما، كل هذا جعل الفارابى ينظر إلى فلسفة أرسطو عامة ومنطقه على وجه أخص نظرة التقديس والاحترام، وليس هذا موقف الفارابى وحده ولكنه موقف المشائية الإسلامية على العموم.

• وقد كنا نود من الفارابى — وهو الفيلسوف ذو الثقافة الواسعة والعقل الراجح — أن يقف من المنطق الأرسطى موقف المعتبر لا موقف المؤيد على طول الخط. لا سيما وأنه أتقن فهمه حتى تصدر للتدريس له، فقد روى أنه كان يجتمع بأبى بكر بن السراج فيقرأ عليه صناعة النحو.

وابن السراج يقرأ عليه عليه صناعة المنطق — كما أنه تلقى هذا العلم على طائفة ممن نبغوا فيه ، أمثال المروزى وغيره من المسيحيين المبرزين فى دراسة المنطق.

وأما ابن سينا فكان بالنسبة للمنطق الارسطى صاحب الشرح المسهب والبيان الواضح بحيث نراه يفرد له فى كتاب الشفاء مكانا خاصا . ويتعرض فى كتابيه «النجاة» و «الإشارات والتنبيهات» له أيضا ، ولكن بشىء من الإيجاز . والحق أن موسوعته المنطقية فى الشفاء تعد خير مرجع لمن أراد أن يعرف منطق أرسطو فى اللغة العربية ، ولم يزد عن المعلم الأول فى منطقه إلا طريقة الشرح والتطويل وضرب الأمثلة وأكثرها من علم الطب الذى اشتهر فيه أيضا ، وكل ما بينه وبين أرسطو من مفارقة فى المنطق فانما هى من الأمور العرضية التى لا تغير من جوهر الموضوع شيئا .

على أن ابن سينا لم يقف عند مجرد شرحه لمنطق أرسطو بطريقته المسهبة، وإنما استهواه من المنطق الرواقى مبحث الأقيسة الشرطية ، الذى لم يكن له مكان فى المنطق الأرسطى ، فتوسع فى دراسته لما له من علوق بالطبع ، بحيث أخذ من كتاب القياس فى موسوعة الشفاء المنطقية عدداً كثيرا من الصفحات.

• وقد كنا ننتظر من ابن سينا أن يقدم لنا جديداً فى منطق المشرقيين لاسيما وأنه قد أشار فى مقدمته أنه سيعتبر المسائل بمقياس العقل ، دون النظر لمصدرها . كبيراً كان أو صغيراً ، فلن يخشى كبيراً لكبره ، ولن يتحامل على صغير لصغره . وأنه سيحاول وضع منطق متسق مع الثقافة العربية الإسلامية . ولعل فى اختيار هذا العنوان لكتابه « منطق المشرقيين » مايقوى آمال الباحث المتحرر فى أن يخرج ابن سينا من تجربته بتصور جديد لعلم المنطق ، ولكن الأمر كان على خلاف ما كان يتوقع الباحثون ، فتجربته فى هذا الكتاب ـ وبخاصة فى قسم التصورات على اعتبار أنه الجزء الذى

ظهر من هذا الكتاب ـ تكاد تكون مكررة مع ماذكره فى كتبه الأخرى . وهو من غير شك من آخر كتبه تأليفاً . والمسائل التى تعرض لها فى هذا الكتاب هى نفس المسائل التى تعرض لها فى قسم التصورات فى كتبه الأخرى ، وعلاجها هو نفس العلاج بحيث يمكن للباحث أن يقرر أن ما أخذه ابن سينا على نفسه فى مقدمة « منطق المشرقيين » لم يوضع موضع الوفاء ، أو على أقل تقدير لم يستطع التخلص من سيطرة الفكر الأرسطى عليه .

● من هنا نستطيع أن نقرر أن ابن سينا لم يجدد فى المنطق ، ولم يخرج فيه على ما ذكره أرسطو فى منطقه وأن توسعه فيه بالشرح والتحليل والاطناب وتنوع الأمثلة لايغير من جوهر الموضوع شيئاً . وقد كان هذا الأمر داعياً لمفكر أتى بعده بقليل ونعنى به « أبا البركات البغدادى » أن يجعله على رأس المقلدين لأرسطو ، مع أن العقل يمكن أن يستدرك عليه الكثير فى منطقه ، إذا تناوله الباحث بعين الاعتبار فقط ، ومن ثم نراه يخرج إلى عالم الفكر فى مظهره النقدى بكتابه الممتاز « المعتبر » فى المنطق والإلهيات يبين فيه مدى ما يمكن أن يؤخذ على منطق أرسطو ، ويرمى أتباعه بالتقليد والمحاكاة . وقد كان هذا الكتاب أول مؤلف يتناول الفلسفة المشائية عامة بالنقد والتمحيص ، وقد أفاد منه ابن تيمية كثيرا فى نقده لبعض صور المنطق الأرسطى وسنرى هذا بوضوح فى محله ، فى القسم الذى سنقدم فيه كتاب ابن تيمية « الرد على المنطقين » تقديما علمياً .

● وهناك موقف لمفكر إسلامى آخر ، يربو على موقف من ذكرناهم من فلاسفة الإسلام بالنسبة لمنطق أرسطو ، ونعنى به « أبا حامد الغزالى » فقد اعتبر هذا المنطق قانون العقل الذى لايرد ، ومن ثم فإن الذى لايقبله

« إما أن يكون غير فاهم له أو متعصباً ضده ، فإن كان الأول فليتهم عقله قبل أن يتهم المنطق ، وإن كان الثانى فيكون شأنه والحالة هذه كشأن من يعاف الدواء أو العسل لا لذاته ولكن لأمرعرضى كوضعه فىقارورة حجام مثلا » .

ويقرر الغزالى فى هذا المقام أن الذين يرفضون المنطق بهذه الصورة ـ ويقصد الفقهاء والمحدثين من المتعصبين ضد تراث الأوائل عامة والمنطق الأرسطى خاصة ـ إنما يرفضونه لا لأنه خطأ فى ذاته ، ولا لأنه خطر على العقيدةويخشى منه المساس بها ، وإنما لأن مؤلفه رجل على غير الملة . أما كون المنطق غير مشتمل على الخطأ فى ذاته فلأنه لا يصطدم مع قوانين الفكر الأساسية، ومتى وفى المستعملون له بما اشترطوه على أنفسهم من اصطلاحات فإن نتائج أبحاثهم ستسلم ـ حينئذ من الخطأ ، وإذا لم يوفوا ، فسيكون الخطأ حينئذ راجعاً لسوء التطبيق لا لخطأ المنطق فى ذاته . وأما عدم خطورة المنطقعلى العقيدة ، فلأنه كالرياضة ، لا شأن له بشىء منها، سواء كان ذلك علىسبيل الإيجاب أم على سبيل النفى ، ومثله فى هذه الحالة كمثل الميزان لادخل له فى حسن الموزون أو رداءته .

● ويصدر الغزالى فى موقفه هذا عن إيمانه الراسخ بعموم العقل، الذى يدرك المقاصد من الاصطلاحات المنطقية ، ومتى توصل إلى ذلك ، فإنمايبدو بين اصطلاحاته واصطلاحات نظار المسلمين من مخالفة ، فإنها لاتتجاوز المخالفة الظاهرة ، دون المعانى والمقاصد ، وقد بين فى كتابه « معيار العلم » أن النظر فى العقليات لايباين النظر فى الفقهيات من حيث الترتيب والشروط، وإنما المخالفة فى مآخذ المقدمات فقط . ومعنى ذلك أن صورة المنهج الذى يستعمله المستدل لاتختلف فى العقليات عنها فى الشرعيات ، وإنما الخلاف فى المادة وحدها ، ولما كان الالتجاء إلى الفقه كمصدر لمادة المنهج المنطقى

الأرسطى ، قد يؤدى إلى الشك فى يقينية النتائج التى يصل إليها ، نظراً لأن الفقه لا يطلب فيه شىء وراء الظنيات ، فإن الغزالى ينبه على هذا فيقول: «لعل الناظر بالعين العوراء نظر الطعن والإزدراء ينكر انحرافنا عن العادات فى تفهيم العقليات القطعية بالأمثلة الفقهية الظنية ، فليكف عن غلوائه فى طعنه وإزرائه ، وليشهد على نفسه بالجهل بصناعة التمثيل وفائدتها لم توضع إلا لتفهيم الأمر الخفى بما هو الأعرف عند المخاطب المسترشد ، ليقيس مجهوله إلى ماهو معلوم عنده ، فيستقر المجهول فى نفسه ، فإذا كان الخطاب مع نجار لا يحسن إلا النجر وكيفية استعمال آلاته وجب على مرشده ألا يضرب له المثل إلا من صناعة النجارة ليكون ذلك أسبق إلى فهمه وأقرب إلى مناسبة عقله » .

• ويسير الغزالى إلى نهاية المطاف ، مؤمناً بصواب المنطق الأرسطى ، بدءا من قسم المنطقيات فى كتابه المقاصد وانتهاء إلى مقدمة كتاب المستصفى التى يقرر فيها أن من لم يأخذ بالمنطق فى بحثه فلا يوثق بعلمه ، بل ويقرر بوضوح أن المنطق هو المؤدى إلى تكميل النفس وسعادتها ، ذلك لأن فائدته ليست قاصرة على التوصل الى المجهول بواسطة المعلوم ، بل يدخل فيها أيضاً تمييز العلم عن الجهل ، وهذا يعنى تكميل النفس وسعادتها . كما يذكر كذلك أن من فوائد المنطق التخلص من حاكم الحس والهوى والتمسك بحاكم العقل والتوصل إلى درجات السعادة .

• ولكى يؤكد الغزالى يقين المنطق الأرسطى كطريق للاستدلال نراه يضاهىء بين اصطلاحاته واصطلاحات العلوم الإسلامية واللغوية ، لكى ينتهى إلى أن المخالفة بين اصطلاحاته واصطلاحاتها لا تمثل مخالفة جوهرية ، فالمعرفة والعلم عند النحويين هما التصور والتصديق عند المنطقيين والموضوع والمحمول عند هؤلاء يقابله المبتدأ والخبر عند أولئك والمسند إليه والمسند

عند البلاغيين والمحكوم عليه والمحكوم به عند الفقهاء وعند المتكلمين موصوفا وصفة ، والحد الأوسط فى القياس المنطقى هو العلة عند الأصوليين .

• ولم يقف الغزالى عند هذا الحد من مزج المنطق بعلوم المسلمين ، بل جاوز ذلك إلى استخراج أنماط لأشكال القياس المختلفة الحملية والشرطية من آيات القرآن الكريم ، وسمى القياس الحملى بميزان التعادل والقياس الشرطى المتصل بنمط التلازم والمنفصل بنمط التعاند . وقدر جملا محذوفة فى بعض المواقف مما يفيده السياق وقرر أن القرآن مبنى على الحذف والايجاز . وكان عمله هذا فى كتابه الصغير « القسطاس المستقيم » .

• ولكن . . هل لنا أن نتصور من مفكر إسلامى ممتاز مثل الغزالى الملقب بحجة الإسلام وزين الدين أن يقف هذا الموقف من المنطق الأرسطى مستهيناً بمعارضة أغلب طوائف المفكرين الإسلاميين من فقهاء وأصوليين وعلماء عقائد ، ألم يكن فى موقفه هـذا مايخرج به على الرأى العام الإسلامى إن صح هذا التعبير ؟ ثم إذا كان هذا حاله فكيف يستقيم مع نقده للفلاسفة فى كتابه الممتاز « تهافت الفلاسفة » مع سابق علمه بأن المنطق مدخل إلى الفلسفة ، ثم من ناحية أخرى هل ظل موقفه من المنطق كما هو ، وهو التأييد المطلق حتى آخر حياته مع أنه أبدى فى كتابه « المنقذ » عدم ثقته فى الحس والعقل معاً ؟ كل هذه استفسارات تحتاج إلى إجابة ، ولم نثر مثلها عند حديثنا عن الكندى والفارابى وابن سينا لأن مركز الغزالى الدينى يخالف مركزهم ، ولأنهم من من ناحية أخرى أعلنوا تأييدهم المطلق للفلسفة وعلومها ، بل للتراث اليونانى المشائى كله . وما كان منه مصطدم مع الدين حاولوا تأويل الدين بما يتفق معه .

• ويبـدو أن إحساس الغزالى بأنه حجة الإسلام قد حمله على هذا الموقف ، إذ كان من الضرورى لمثل من يرقى إلى هذا المستوى أن يكون موضوعياً فى نظرته إلى الأمور ، ففى الوقت الذى أعلن فيه صواب المنطق الأرسطى على اعتبار أنه قانون العقل الذى ليس قاصراً على أمة اليونان وحدها ، وإنما هو شركة بين الأفراد والجماعات والأمم والشعوب نراه يعمد إلى بيان تهافت الفلاسفة متخذا من المنطق سلاحاً فى عمله هذا ، وكأنه كان ينظر إلى الفلسفة من منظور غير الذى كان ينظر إليها منه فلاسفة الإسلام قبله ، فإذا كان هؤلاء يهدفون إلى تفلسف الدين بمعنى إخضاع الحقيقة الدينية للحقيقة الفلسفية ، فإنه كان يهدف إلى تدين الفلسفة بمعنى إخضاع الحقيقة الفلسفية للحقيقة الدينية ، وهذا يتطلب منه أن يعرف ماعند القوم من علم حتى تكون أحكامه على هذه العلوم مطابقة للواقع ، ولذا نراه فى كتابه «التهافت» ينعى على الفلاسفة الإسلاميين قبله ممثلين فى كل من الفارابى وابن سينا، سوء استخدامهم لقضايا المنطق ، ولو أنهم أحسنوا استخدامه لكان لأبحاثهم نتائج غير التى وصلوا إليها . وإذن فالتمسك بالمنطق كمنهج للبحث إنما كان مبعثه الانتصار للدين . وعلى هذا فلا يعبأ بثورة الفقهاء ضد المنطق لأن حكمهم عليه لم يتجاوز الفتوى الشرعية ، وهى ليست بشىء فى مثل هذا الموقف ، كما أن مناهج البحث التى أخذ بها النظار لا تختلف عن المنهج المنطقى إلا فى الاصطلاح ، ولا مشاحة فيه بين القوم .

• وقد كان الغزالى على حق حين تفادى الاصطدام بمشاعر المسلمين يوم اعتنق المنطق الأرسطى وألف فيه ، فقد عمد إلى وضع عناوين لمؤلفاته المنطقية لم تأخذ اسم المنطق ، بل أخذت أسماء مخالفة ، مثل معيار العلم ومحك النظر ومدارك العقول .

• ويظل الغزالى على موقفه هذا حتى آخر حياته ، ومالاحظه على المنطق الأرسطى من الناحية التطبيقية لاينهض أن يكون حجة لمن يرى أنه قدهدمه، فما صرح به فى كتابه « المنقذ من الضلال » من أن هناك علتين ناشئين عن تطبيق المنطق ، وهما : أولا : قصور البرهان عن أن يصل بالإنسان إلى درجة اليقين حين يطبقه فى الإلهيات، وثانياً : أن من ينظر فى المنطق فيستحسنه ويراه واضحاً قد يظن أن ماينقل عنهم من الكفريات انما يكون مؤيداً بالبراهين المنطقية فيستعجل بالكفر قبل الانتهاء الى العلوم الإلهية ، أقول : ان هذا التصريح فى حد ذاته لايكون دليلا على أن الغزالى يريد هدم المنطق . وإنما معناه أن تساهل المناطقة عند تطبيق المنطق على المسائل الدينية وعدم وفائهم بالشروط التى أخذوها على أنفسهم هو السبب فيما يمكن أن يظهر من نتائج مخالفة ، وهذا أمر لايتصل بالمنطق لذاته ، وانما لأمر عرضى عند التطبيق والعلة الثانية كذلك(١) .

• وإلى هنا نكون قد انتهينا من عرض موقف أهم المؤيدين للمنطق الأرسطى فى شرق الإمبراطورية الإسلامية غافلين ذكر أسماء كثيرة ، لضيق المقام ، ولأنه فى ذكر الأهم منهم غنية عمن سواهم ، والآن نرى موقف المؤيدين للمنطق فى غرب الإمبراطورية الإسلامية .

يقرر مؤرخو الفلسفة الإسلامية أن حملة الغزالى على الفلاسفة كانت من الأسباب التى هيأت الظروف لانتقال الفلسفة الى بلاد الأندلس وشمال أفريقيا. وليس معنى هذا أن المغربيين لم يعرفوا الفلسفة وعلومها حتى هذا العهد ، وانما عرفوها قبل ذلك بفضل الاتصال بين مشرق البلاد ومغربها .

---

(١) يرى بعض الباحثين أن الغزالى كان فاصلا بين عهدين ، عهد لم يأخذ فيه جمهور المسلمين بمنطق أرسطو كمنهج للبحث وهو العهد السابق عليه ، إذ كانت لهم مناهجهم الخاصة ، وعهد امتزج فيه المنطق الأرسطى بعلوم المسلمين تحت تأثيره .

• ومن الغريب أن يظهر التأييد للمنطق فى بلاد المغرب أول ما يظهر على يد فقيه ومفكر ظاهرى ، هو « ابن حزم » ولم يقف الأمر به عند مجرد التأييد للمنطق ، بل حاول جاهداً أن يعمل منه علماً شعبياً ، وذلك بتذليل ما صعب منه وتقريب اصطلاحاته من أفهام عامة الشعب . غير مكترث ولا عابىء بثورة الفقهاء ضــد إدخال المنطق كمنهج للبحث فى العلوم الشرعية والعقلية ، وقد احتوت مقدمة كتابه « التقريب لحد المنطق »على مناقشة حادة لمن يرى تحريم المنطق ، بدعوى أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يشتغل به كما لم يشتغل به الصحابة والتابعون . وساق كثيراً من الأدلة على دحض شبهات المعارضين .

• على أن« ابن حزم» قد وقف عند كثير من قضايا المنطق وقفة المتأمل الفاحص فكانت لديه ملاحظات على بعض قضاياه ، وهى ملاحظات جديرة بالتقدير والاحترام ، منها عدم موافقته على ما ذهب إليه المناطقة قبله متابعة منهم لأرسطو واضع المنطق من أن التقابل بين القضيتين المتناقضتين أشد تبايناً من التقابل بين الكليتين المتقابلتين بالتضاد ، إذ رأى أن التقابل بين الأخيرتين أدخل فى التباين من الأوليين . فأثبت بذلك أنه أعمق فكراً من السابقين عامة .

• وقد أولى « ابن حزم » الحس والمحسات عناية فائقة بحيث يستطيع الباحث المنصف أن يقرر أنه كان واضعاً للبنات المنهج التجريبى ، وقد ساعدته دراساته للغة وظواهرها أن يستحدث مصطلحات تتفق مع الثقافة العربيــة الأصيلة ، وإن كان هــذا الأمر قد أوقعه فى نوع من التحكم لأنه أنــكر القياس لا من حيث كونه عملية عقلية توصل إلى مجهول بواسطة مقدمتين يشتملان على حـــدود ثلاثة ، وإنما من حيث هو عنوان على موضوع ،

واختار لهذه العملية اسم « البرهان » اتساقا مع منهجه الظاهرى فى إنكار القياس .

وعلى العموم يكاد يكون ابن حزم من بين علماء الظاهر هو الوحيد الذى وصل به الاهتمام بالمنطق إلى هذا الحد . وبالرغم من هذا الموقف المؤيد. المنبثق من دائرة المتمسكين بظاهر النصوص الشرعية، الأمر الذى كان يسوغ لعدو المنطق الأرسطى اللدود « ابن تيمية » أن يدخل ابن حزم فى عداد من نقدهم وحمل باللائمة عليهم ، إلا أننا لم نعثر عند ابن تيمية على نقد صريح أو ضمنى لابن حزم ، ولا نعرف السبب الحقيقى وراء هذه الظاهرة ، وإن كان بعض الباحثين يرى أن ابن تيمية لم ير فى كتاب ابن حزم خطراً على الفكر فى بلاد الشرق ، كما يقرر بعضهم أن اهتمام ابن حزم بالحس والمحسات من حيث كونهما أول منافذ المعرفة . قد لقى اهتماماً لدى ابن تيمية ، بحيث يعتبران مبشرين بالمنهج التجريبى ، الأمر الذى جعل ابن تيمية يحترم ابن حزم إلى حد كبير .

• فإذا انتقلنا إلى دائرة الفلاسفة نلاحظ أنهم مؤيدون المنطق على طول الخط ، فابن باجة يؤمن به أشد الإيمان كمنهج للتفكير السليم متى روعيت قواعده عصم الذهن عن الخطأ ، ويؤلف فيه عدة مؤلفات مايزال بعضها موجوداً حتى الآن فى مكتبة الاسكوريال ، وإن كان ابن طفيل يذكر أن ابن ماجة قد اخترمته المنية قبل أن يظهر نفائس علمه ، ومن العلوم التى لم يتم كتابتها « علم المنطق » . ويذكر بعض المؤرخين أنه لو مد فى أجله حتى أتم ما بدأه لكان له شأن بين الفلاسفة ، الذين يملكون زمام التوجيه الفكرى على المستوى الإنسانى كله .

• وأما ابن طفيل فيبدو أنه لم يخلف لنا سوى رسالة « حى بن يقظان »

أو « أسرار الحكمة المشرقية » واشتملت رسالته هذه على صغرها على منهجه فى المعرفة وعلى الجانب النقدى من فلسفته . ولا يظهر منها أنه تعرض للمنطق، وحيث أنه لم يظفر بشيء يمكن ملاحظته على السابقين فى مجال المنطق فإن هذا يفيد ضمنياً أنه كان راضياً عنه كل الرضا .

وفى نهاية حديثنا عمن أيدوا المنطق الأرسطى فى العالم الإسلامى فى شطره الغربى نطالع أبا الوليد بن رشد صاحب المدرسة المتميزة فى تاريخ الفلسفة . ويرى بعض المؤرخين أنه كان شغوفا بمنطق أرسطو إلى درجة جعلته يصرح بأنه مصدر السعادة للناس ، وأن سعادة الإنسان تقاس بمدى علمه بالمنطق ، ومن ثمراته أنه يسهل الطريقة الشاقة فى الوصول إلى الحقيقة التى لا يصل إليها العامة ، بل بعض الخاصة إلا بالمنطق ، وقد ذكر فى كتابه « فصل المقال » تساؤلا عن حكم الاشتغال بالمنطق والفلسفة ، ثم قرر الإباحة . بل الوجوب مستنداً إلى بعض النصوص . ثم بين أن النظر فى العلوم لا يمكن أن يكون إلا بأتم أنواع القياس وهو البرهان ، لذا يجب الاستعانة بعلم المنطق عند دراسة العلوم النظرية . سواء فى ذلك ما قاله من شاركنا فى الاعتقاد — ويقصد بهم الفلاسفة الإسلاميين قبله — أو من لم يشاركنا من غير المسلمين من يونانيين وغيرهم .

• وإذن فالفكرة الأساسية عند ابن رشد بالنسبة للمنطق هى : الصواب المطلق لقضاياه ونتائجه ولا غرابة فى ذلك ، لأن المنطق من وضع أرسطو ، وهو عند ابن رشد فوق درجات الكمال الإنسانى عقلا وفضلا . ولو كان يقول بتعدد الآلهة لجعل أرسطو رب الأرباب كما يرى بعض المؤرخين ، بل ربما بالغ بعضهم حين قرر أن حب ابن رشد لأرسطو قد وصل به إلى درجة أنه لو قيل له أن المعلم الأول يرى اجتماع النقيضين لصدق هذا القول .

ويظهر بوضوح موقف ابن رشد من المنطق لمن بطالع كتابيه « فصل المقال » و « الكشف عن مناهج الأدلة » حيث يقرر أن خير المناهج هو منهج الحكماء الذين يتخذون البرهان أساساً فى استدلالاتهم ، وأما منهج من سواهم — ويقصد المتكلمين — فهو خطابى إقناعى جدلى ، لا يرقى الى اليقين .

• وقد ألف ابن رشد فى المنطق . ويبدو أن تأليفه لم يتجاوز منجهه العام فى عمله العقلى . أى الشرح والإيضاح لكتب أرسطو . بحيث أصبح لقب « الشارح » مميزاً له عمن عداه من المشائين . وقد ذكر المؤرخون له كتباً فى المنطق هى : مختصر المنطق ، وهو كما نرى من عنوانه اختصار للشروح المطولة التى وضعها المشاؤون المتقدمون والمتأخرون. ثم كتاب الضرورى فى المنطق والمقولات الشرطية وشرح الفارابى وأرسطو فى المنطق . ونقد الفارابى فى التحليلات الثانية لأرسطو .

• تلك كانت مواقف الفلاسفة الإسلاميين من المنطق فى غرب العالم الإسلامى ، غايتها التأييد المطلق،لأنه قانون عاصم للذهن من الوقوع فى الخطأ، وقد نال بعضهم من جراء الاشتغال بعلوم الفلسفة عامة ـ ومنها المنطق ـ الأذى والعنت ، ونكب فى حياته ، كما حدث لابن رشد ، ولكنه لم يعبأ بذلك ، تاركا لمن يثيرون الأحقاد عليه ويحمسون الرأى العام ضده ـ وهم الفقهاء ـ حكم التاريخ، وحسبه أنه عن عمله هذا راض كل الرضا، لأن سلطان أرسطو قد استولى على عقله وقلبه معا بحيث أنساه مرارة مالاقاه من أذى .

• والآن سننتقل إلى بيان موقف المعارضين للمنطق قبل ابن تيمية ، وعلى أى أساس قامت معارضتهم ، وغرضنا من ذلك ـ كما سبق أن أشرنا ـ

هو وضع ابن تيمية في موضعه الصحيح من حيث الأصالة والتقليد حين نقد المنطق الأرسطي .

المعارضون لمنطق أرسطو قبل ابن تيمية :

• عورض المنطق الارسطى منذ زمن مبكر فى نطاق الفكر الإسلامى، ولو صح ما نقل عن الإمام الشافعى رضى الله عنه أنه قال : ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب واتباعهم لسان أرسطو ـ يريد بذلك الفكر الأرسطى عامة ومنطقه على وجه أخص ـ لكان هذا المفكر الإسلامى الممتاز هو أول من عارض المنطق ، ومما لا شك فيه أن المنطق قد راج فى عصره ، وأن اتخاذه كمنهاج للبحث لدى المسلمين قد يوقعهم فى الافتتان بالفلسفة عموما . ولما كان المسلمون فى حاجة إلى منهج للبحث فى العلم الشرعى « علم الفقه » فقد خشى الإمام عليهم من الجهل بذلك العلم فألف « الرسالة » التى تعتبر بحق فى مقدمة الأعمال الفكرية عموما ، وأول كتاب فى الفكر الإسلامى ينم عن عبقرية صاحبه ، واعتبر هذا الإمام بوضعه علم أصول الفقه كأرسطو بالنسبة للمنطق وكالخليل بن أحمد بالنسبة للعروض ، يقول الفخر الرازى « واعلم أن نسبة الشافعى إلى علم الأصول كنسبة أرسططا ليس إلى علم المنطق وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض » .

• وقد ذكر الشيخ مصطفى عبد الرازق فى كتابه « التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » أن الشافعى يعتبر بهذا العمل صاحب البداية لنشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام. وذلك من ناحية العناية بضبط الفروع والجزئيات بقواعد كلية . ومن مظاهر التفكير العلمى فى « الرسالة » الإتجاه المنطقى إلى وضع الحدود والتعاريف أولا ، ثم الأخذ فى التقسيم مع التمثيل والاستشهاد لكل قسم. ومنها أسلوب مؤلفها فى الحوار والجدل المشبع بصور التفكير الدقيق الخ .

• ولكن الذى يهمنا فى هذا المقام هو القول بأن هذا الإمام لم يقصد بعمله هذا وضع منهج للبحث عند المسلمين يقوم على أنقاض المنطق ، كما فعل ابن تيمية فيما بعد حين تناول فى كتابه الذى نقدمه قضايا المنطق الأرسطى بالنقض والمعارضة ليقيم مكانها منطقاً من نوع جديد، وإنما الذى عناه الإمام الشافعى هو ابتكار منهج يفيد الباحث حين يعرض للأمور الشرعية، بدلا من اللجوء إلى منهج غريب عن البيئة الإسلامية ، وأما منهج البحث فى العلوم النظرية الاعتقادية فقد تكفل بوضعه علماء أصول الدين (الكلام) . ومن هنا نلاحظ أن علماء الأصول وعلماء الكلام قبل القرن الخامس، أى قبل دعوة الغزالى إلى مزج المنطق الأرسطى بعلوم المسلمين ، لم يأخذوا بشىء من منطق أرسطو ، وكانت لهم مناهجم الخاصة التى تتسق مع طبيعة المباحث التى شغلوا أنفسهم بها . وقد ألف كل فريق فى من الأصوليين والكلاميين فى « علم الأصول » ولم يقف العلم عند النقطة التى تركه عندها الإمام الشافعى، ولكن تطور بشكل ملحوظ ، سواء كان ذلك فى ناحية الموضوعات أو فى ناحية المعالجة نفسها ، ومن الكتب المشهورة التى لها أثر بالغ الأهمية فى الدراسات الأصولية كتاب « تأسيس النظر » للدبوسى ثم كتاب البزدوى « كشف الأسرار » وهذان العالمان من الباحثين فى علم الفقه ، وقد أخذ هذا العلم طوراً جديداً حين ألف فيه أصحاب المذاهب الكلامية ، وقد كان لبعض علماء الأشاعرة دور بارز فى هذا السبيل .

• ثم أخذت معارضة المنطق طوراً جديداً على يد علماء الكلام قبل القرن الخامس ، فابن خلدون يذكر فى مقدمته أن المسلمين « لم يأخذوا بالأقيسة المنطقية لملابستها للعلوم الفلسفية المباينة للعقائد » كما أن النظر فى كتب كثير من المتكلمين الأوائل يرينا أنهم قد خرجوا فى أبحاثهم النظرية

على منطق أرسطو، كما أنهم ألفوا فى ذلك كتباً قائمة برأسها كما فعل الباقلانى فى كتابه « الدقائق » وابن النوبختى فى كتابه « الآراء والديانات » كما أن هناك كثيراً من النقول التى تبين أن الجبائى وأبا هاشم والقاضى عبد الجبار ، وهم من منكرى المعتزلة الممتازين قد ألفوا فى نقد المنطق الأرسطى، يؤيد هذ أيضاً ما ورد فى مناقشة أبى سعيد السيرافى لأبى بشر متى ابن يونس « فقد ذكر له أن أبا العباس الناشىء (المعروف بابن شرير) قد نقد عليكم وتتبع طريقكم وبين خطأكم وأبرز ضعفكم ولم تقدروا إلى اليوم أن تردوا عليه كلمة واحدة مما قال . ومازدتم على قولكم لم يعرف أغراضنا ولا وقف على مرادنا وإنما تكلم عن وهم[١] .

● ولم يقتصر الموقف الرافض على دائرة الأصوليين والمتكلمين فحسب بل عارضه أيضاً المحدثون والفقهاء بل وبعض علماء الأدب واللغة ، وحجة الفقهاء والمحدثين أنه علم مستحدث فى الملة ، وأنه ممزوج بالفلسفة التى هى مدخل إلى الكفر، وقد عبر عن هذا الموقف تماما قول بعضهم « من تمنطق فقد تزندق، وكأن لسان حالهم كان يردد ما ذكره ابن الصلاح حين استفتى فى أمر الاشتغال بالمنطق والفلسفة ، من أن الفلسفة كفر والمنطق مدخل إليها والمدخل إلى الكفر كفر أيضاً . ولكن أديباً بارعاً كابن قتيبة يرى فى مقدمته كتابه « أدب الكاتب » أن مراعاة قواعد المنطق وتطبيقها عند الكلام، تعرقل الفكر وتشتته، وكأنه والحالة هذه يقرر أن صاحب العقل الراجح والفطرة السليمة يستغنى عنه كما أن الغبى لا يستفيد منه ، وهذا ما ردده من بعده أبو البركات البغدادى فى كتابه « المعتبر » .

---

(١) المقابسات لأبى حيان التوحيدى ص ٠٠٠

• ولكن هذا الموقف فى نظرنا لا ينهض أن يكون موقفاً علمياً يقوم على النظر والروية ، وخاصة موقف أصحاب الفتوى الشرعية من الفقهاء والمحدثين ، لأن المقام مقام معارضة منهج بمنهج آخر يكون له من الكفاية الذاتية ما يجعل المطبقين له فى غنى عن استعمال منهج آخر،لذا نرى أن موقف علماء أصول الفقه والكلام كان أجدر بالاحترام والتقدير،لأنهم وضعوا لهم منهاجاً خاصاً معارضين به المنطق الأرسطى . فالأصوليون لهم نظرة إلى الحد باعتبار أنه مبحث هام فى المنطق تخالف نظرة المنطقيين له، فإذا كان الحد المنطقى هو المعرف لماهية الشيء المعرف ، وأنه الجواب الصحيح الواقع فى سؤال ما هو إذا أحاط بالمسئول عنه ، فإنهم يكتفون بأن تكون الغاية من الحد هى « تمييز المحدود عما سواه » واعتبار هذه الغاية يعنى عدم توقف الحد على معرفة ذاتيات المعرف، ومعرفة الذاتيات أمر عسير جداً ـ كما اعترف أرسطو وكما قرر ذلك الغزالى أيضاً ـ وإنما يكفى معرفة الخواص اللازمة التى تميز المحدود عن غيره .

• ومما لاشك فيه أن الحد الأرسطى يقوم على أساس ميتافيزيقى ، ذلك لأن إيراد أقرب الذاتيات المشتركة بين المعرف وغيره أولا ثم إيراد المميز الذاتى ثانياً يقتضى بالضرورة معرفة الذاتى والعرضى والفرق بينهما ، الأمر الذى يحتم على المعرف أن يكون على علم تام بسلسلة الكليات ودرجتها من حيث العموم والخصوص وطبيعتها من حيث الذاتية والعرضية ، كما أن الذاتى إما أن يكون قريباً من المعرف وإما أن يكون بعيداً عنه ، وهذا البعد إما أن يكون بمرتبة واحدة أو اثنتين أو ثلاث ، كما أن العرضى أما أن يكون لازما وإما أن يكون مفارقا ، والتمييز بين الذاتى والعرضى اللازم مما يصعب دركه كما قرر كثير من المناطقة ، وكل هذا من المباحث الميتافيزيقية .

• وقد صور ابن تيمية موقف نظار المسلمين من الحد بقوله « .. المحققون من النظار يعلمون أن الحد فائدته التمييز بين المحدود وغيره ، كالاسم ليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته ، وإنما يدعى هذا أهل المنطق اليونانيون أتباع أرسطو ، ومن سلك سبيلهم تقليداً لهم من الإسلاميين وغيرهم » .

• والحق أن هذه النظرة المتطورة إلى الحد إنما تقوم على أساس عملى براجماتى ، ذلك لأن نظرة المناطقة إلى الحد تعد معوقة ، ولا تتيسر إلا لمن يعرف مم تتكون ماهية المحدود ، كما أنها من ناحية أخرى لا تنطبق إلا على الحقائق المركبة . أى التى يكون لها جنس وفصل ، ولما كانت الحقائق العلمية من البسائط فقد دل هذا على أن النظرة العملية أكثر مرونة من النظرة الميتافيزيقية .

• وليس بين موقف الأصوليين من الحد وموقف الرواقيين أدنى تشابه إلا فى الظاهر فقط ؛ ذلك لأن الحد عند الرواقيين يقوم على فكرة الماهية الثابتة كما يرى «هاملان» وهذا يؤيد أن الأصوليين يختلفون تماما فى نظرتهم إلى الحد عن الرواقيين ، مما يفيد ابتكارهم لهذه النظارة وأنهم اكتشفوها تحت تأثير الدراسات اللغوية ، مما كان له صلة بمنهج البحث الذى هم بصدده ،

• وكما اختلفت نظرة الأصوليين إلى الحد عن نظرة المنطقيين إليه اختلفت كذلك نظرتهم إلى القياس كطريق من طرق الاستدلال . وقد أطلق المتكلمون عليه اسم « قياس الغائب على الشاهد » وهو المسمى بقياس التمثيل عند المنطقيين ، ومما يؤكد هذا أن نتيجة هذا القياس عند جمهور المتكلمين والأصوليين المتقدمين تعتبر يقينية ، بينما تعتبر نتيجة التمثيل الأرسطى ظنية .

وحجتهم فى ذلك أن إلحاق الفرع « المقيس » بالأصل « المقيس عليه » قائم على قانونى العلة والإطراد اللذين هما أساس الاستقراء العلمى بالمعنى الحديث ، وفى سبيل التحقق من يقينية التمثيل وضع الأصوليون طرقا لاثبات العلة ، وهم بهذا من رواد المنطق الاستقرائى بالمعنى الحديث ، لأن طرقهم فى إثبات العلة هى تماما ماذكره أصحاب المنطق الاستقرائى لتحقيق الفروض . ويجد الباحث فى ثنايا بحثهم العلة وشروطها أساساً لكثير من مباحث المنطق التجريبى .

• وقد توسع المتكلمون فى هذا القياس — قياس الغائب على الشاهد — ولم يقتصر الأمر عندهم على كون العلة هى الجامعة بين الأصل والفرع ، بل أضافوا إلى ذلك الجمع بالشرط والدليل والحد والحتمية ، وكلها مباحث لم ترد على ألسنة الأصوليين فضلا عن كونها ليست من مباحث المنطق الأرسطى . كما اخترعوا طرقاً أخرى للاستدلال ، كإنتاج المقدمات للنتائج والاستدلال بالمتفق على المختلف عليه ، والسبر والتقسيم ، والإلزامات ، وما لا دليل عليه يجب نفيه . وهذه المناهج — كما نرى — وإن كانت مكررة أحيانا ومتداخلة أحياناً أخرى إلا أنها مبتكرة وليست متأثرة بالمنطق الأرسطى . وقد أطلق عليها المتأخرون من المتكلمين اسم « الطرق الضعيفة » فى مقابلة للمنطق،وذلك بعد موقف الغزالى المشهور من المناداة بتطبيق المنطق على جميع المباحث النظرية، وأخذه به على أنه قانون العقل العام الذى لا يرد . وبيان عدم المساس لشىء منه بالدين نفياً أو إثباتاً كما سبق أن ذكرنا .

• وينبغى أن نشير هنا إلى أن بعض مفكرى الإسلام لم يقفوا عند مجرد رفض المنطق كطريق للبحث ، بل هاجموه مهاجمة شديدة وذلك بمهاجمة الأساس الذى قام عليه ، فوجهت إلى بعض قوانينه طعون ، مثل قانون

عدم الجمع بين النقيضين وعدم ارتفاع النقيضين ، ثم إلى قانون العلية . ولسنا بصدد فصل المقال فى هذا الموقف ، ولكننا نعمد فقط إلى بيان الاتجاه العام لبعض الدوائر الفكرية فى نطاق العالم الإسلامى وموقفها من المنطق الأرسطى.

• وقبل أن ننتهى من حديثنا عن الموقف الرافض لمنطق أرسطو قبل ابن تيمية ينبغى أن نشير إلى شخصية هامة ، كان لها كبير الأثر على ابن تيمية فى نقده للمنطق ، ونعنى بها : « أبا البركات البغدادى » فقد اشتمل كتابه « المعتبر » على نقد صريح للمشائية عامة والمنطق على وجه الخصوص ، وأبان فى هذا الكتاب عن عبقرية نادرة المثال فى نقد المسائل بعين الاعتبار ، وقد أثر هذا الكتاب إلى حد بعيد فى نقد ابن تيمية للمنطق ، مما يجعلنا نقرر أنه فتح الباب أمامه بحيث كانت مهمته أقل صعوبة وكان أيضاً لمباحث الأصوليين والمتكلمين أثر لدى ابن تيمية ، ولكن هذا لن يعفينا من القول بأن الرجل كان له كثير من المواقف الممتازة التى خبر فيها المسائل بعقله ، وسنبين هذا بوضوع فى تعليقنا على هذا الكتاب .

دراسة تحليلية للكتاب

• يبدأ ابن تيمية كتابه بفكرة سبقه إليها أبو البركات البغدادى وهى قوله « إن المنطق لا يحتاج إليه الذكى ولا ينتفع به البليد » ثم بين السبب فى فساد المنطق ، وهو بناؤه على الإلهيات التى كانت أقوالهم فيها فاسدة . ثم أتبع ذلك ببيان الغرض من المنطق كما قرره المناطقة ، مع تلخيص أهم مباحثه من أنواع الحدود والأقيسة ، وتقسيم العلم إلى تصور وتصديق ، وكل منهما إما بدهى و إما نظرى ، والنظرى منهما لا بد له من طريق ينال به فالتصور النظرى لا ينال إلا بالحد ، أو بمعنى إيجابى : الحد هو طريق التصور ،

والتصديق النظرى لا ينال إلا بالقياس ، أو القياس هو طريق التصديق النظرى . ومن هنا حدد ابن تيمية موقفه النقدى بإزاء هذين المصطلحين : التصور والتصديق ، كل منهما فى مقامين أحدهما سالب والآخر موجب ، فلسان حال المناطقة يقرر أن التصورات لا تنال الا بالحد .وهذا مقام سالب، وهم لم يقدموا دليلا على صحة هذا القول ، لأنه ليس بدهياً حتى لا يطالبوا بتقديم الدليل . وينتهى من هذه المسألة الى أنهم اذا كانوا بنوا قولهم هذا على غير علم بالدليل ، فيكونون والحالة هذه — قد وضعوا أساساً للقول بلا علم واذن فكيف يستقيم أن يكون هذا أساساً لعلم الميزان . والحق أن المنطقيين فى هذا المقام لم يكونوا بإزاء سوق قضية نظرية حتى يطالبهم ابن تيمية بالدليل . وانما هم بصدد تحديد مصطلح يقوم عليه البناء الفكرى لمنهجهم ، ومن المعلوم أن العبارات الاصطلاحية من قبيل المسلمات التى لا يطلب عليها دليل .

● وقد عد ابن تيمية هذا القول ضمن إحدى عشرة حجة ساقها لهدم هذا المقام ، وقد صور الحجة الثانية بقوله : إذا كان الحد هو قول الحاد ، فإما أن يكون عرف المحدود بحد آخر ، أو يكون قد عرفه بغير حد. فإن كان الأول فالكلام فى الحد الثانى كالكلام فى الحد الأول فإما أن يدور أو يتسلسل وكلاهما باطل ، وإن كان الثانى فتكون قضيتهم منقوضة . والواضح أن هذه الحجة جدلية وليست برهانية ، لأن المناطقة لن يألوا جهداً فى الرد عليها بقولهم : لا دور ولا تسلسل فى الأول — كما قرر ابن تيمية — لأنهم ـ أى المناطقة ـ يرون أن النظرى من أن ألفاظ الحد لا بد أن ينتهى الى البدهى ومعرفة المحدود بغير حد لا يتصور إلا فى البدهيات ، والكلام هنا فى التصورات

النظرية ، كما أن التصور اذا عرف بغير الحد يكون من قبيل التصورات البدهية لا النظرية .

• وبقية الحجج التى ساقها ابن تيمية فى هذا المقام هى من قبيل الحجج الجدلية أيضاً ، لأنها فى أغلبها يمكن الرد عليها ، كما أنها من ناحية أخرى موجهة ضد اصطلاحات لامشاحة فيها كما يقال ، ويبدو أنه كانت مهمته أن يبين أن اصطلاحاتهم كانت قائمة فى أغلب المواقف على التحكم ، وبهذا تنتفى دعواهم التى يذهبون فيها إلى أن المنطق قانون عقلى عام. يدل على ذلك ماذكره فى الحجة السادسة من أن جعل بعض الصفات داخلة فى حقيقة الموصوف (الذاتيات) وبعضها خارجة عنه (العرضيات) لايعود إلى أمر حقيقى وإنما يرجع ذلك إلى مراد المتكلم ، وهذه الحجة قد تأثر فيها بأبى البركات البغدادى ، الذى يرى أن الذاتيات والعرضيات من الأمور النسبية ، وليست حقائق ثابتة .

• وأما المقام الموجب فى الحدود والتصورات فقد اعتمد فيه ابن تيمية على مايراه النظار فى الحدود ، فأورد شذرات من أقوالهم فيها ، وغايتهم منها ، مبينا الفرق بينهم وبين المناطقة ، حيث يذهبون إلى أن الغاية من الحد ليست الكشف من ماهية المحدود كما يرى المناطقة ، وإنما الغاية منه تمييز المحدود عما سواه ، وفائدة الحد حينئذ كالاسم تماما ، فإذا كان الاسم يفيد تمييز المسمى عن غيره فقط ، فكذلك التعريف يفيد تمييز المعرف عن غيره . وهذا ما ذهب المحققون من جميع الدوائر الفكرية الإسلامية ، سواء فى ذلك المعتزلة والأشعرية والكرامية والشيعة . وضابطهم فى ذلك : أن الاطراد والانعكاس من شرائط الحد ، لإنه لايتحقق كون الحد مميزاً للمحدود عن سواه إلا بهذا الشرط ، فالطرد هو تحقق المحدود مع تحقق الحد والعكس هو انتفاء المحدود مع انتفاء الحد وبتطبيق هذا الشرط يمكن أن نعرف الحدود الصحيحة من

غيرها ، فإذا قلنا فى تعريف الإنسان أنه « الآكل » لم يصح ذلك لعدم طرده إذ ليس كل آكل إنساناً ، وإذا قلنا فى تعريف العلم إنه « كل معرفة حادثة » لم يصح ذلك أيضاً لعدم انعكاسه ، لأن هناك علما ليس حادثاً هو علم البارى سبحانه وتعالى . وأما مايطرد وينعكس ففى مثل قولنا فى تعريف الإنسان إنه المفكر لأنه مطرد منعكس بمعنى أنه كلما وجدت الإنسانية وجد التفكير والعكس صحيح ، وكلما ارتفعت الإنسانية ارتفع التفكير والعكس صحيح أيضاً .

• وقد يقال أن هذا تعريف بالخاصة أو بالذاتى المميز على رأى من يرى أن التفكير بمعنى النطق ، والمناطقة يعترفون بهذا التعريف ولكن عندهم من قبيل التعريف بالرسم الناقص ، والفرق بينهم حينئذ وبين الذين يرضون ابن تيمية فيعتنق مذهبهم فى الحد إنما هو فرق اعتبارى فقط ، والحق أن هذا صحيح ، ولكن المناطقة يجعلون هذا التعريف فى الدرجة الثالثة ، أى أنه ليس تعريفاً حقيقياً ، أما المتكلمون فيعتبرونه تعريفاً فى الدرجة الأولى وهذا الخلاف مبنى على اختلافهم فى الغاية من الحدود . وكأن المناطقة هنا يعترفون صراحة بأن النوع الأول من الحدود — وهو الحد الحقيقى متعذر أو متعسر ، كما صرح بذلك أرسطو ، وكما ذكر ذلك الغزالى أيضاً ، الأمر الذى سوغ للمتكلمين أن يبتعدوا عن النظرة المثالية للحدود لأنها ليست عملية ، من هنا ارتضوا للحدود أن تكون مميزة فقط ، وهذا الموقف هو الذى يستحسنه ابن تيمية ، وفى هذا المقام يورد ما ذكره الغزالى فى كتابه « معيار العلم » عن تعذر الحدود الحقيقية أو تعسرها .

• ويبين ابن تيمية عن عبقرية نادرة حين ينقض ما شرطه المناطقة فى الحدود الحقيقية من ضرورة إيراد الجنس القريب ، وهو ما ساقه الغزالى

فى معرض استعصاء الحدود الحقيقية وهو المبحث الذى ذكر تحت اسم « مثارات الغلط فى الحدود » والمناطقة يقولون : أى ضمان للمعرِّف فى ألا يغفل عن الجنس القريب فيأخذ جنساً على أنه أقرب ، وربما يوجد ما هو أقرب منه ؟ كما أن الذاتى من الفصول قد يشتبه باللازم الذى لا يفارق فى الوجود والوهم ؟ إلخ . يقرر ابن تيمية هنا أن ماشرطه المناطقة من لزوم أخذ الجنس القريب فى التعريف إنما هو أمر اصطلاحى فقط ذلك لأنه إذا أخذ البعيد بدلا عنه أو لم يذكر أصلا فإن الفصل يدل عليه بالتضمن أو الالتزام، فالناطق عندهم — أى المناطقة — يدل على الحيوان ، كما يدل لفظ « المسكر » على الشراب ، وكما يدل الجنس على جنس أعم منه ، كدلالة الحيوان على « الجسمية » . والمناطقة إن اكتفوا بالدلالة كان ذكر الفصل كافياً ، لأنه يدل على التمييز بالمطابقة وعلى المشترك بالتضمن أو الالتزام ، وبهذا ينتقض ما شرطوه من ضرورة إيراد الجنس القريب فى الحدود الحقيقية .

● ويلاحظ من ناحية أخرى أن شرطهم هذا يؤدى إلى أنهم متمسكون بناحية صورية لفظية وهذا يناقض مبدأهم الذى يرى أن المنطق ليس له شغل بالألفاظ إلا من حيث اشتمالها على المعانى ؛ أى أن المعانى هى المقصودة فى المنطق وإذا كان الأمر كذلك ، فإن المعنى إذا تضمن فى لفظ دل عليه وعلى معنى آخر بالمطابقة لا يلزم حينئذ أن يؤتى له بلفظ يدل عليه بالمطابقة، وإلا أصبح الأمر مراعى فيه الألفاظ لذاتها ، وفى هذا مناقضة صريحة لعدم عناية المنطق بالألفاظ لذاتها .

وأما ما ذكره المناطقة من الاشتباه بين المميز الذاتى واللازم العرضى، الأمر الذى يحمل من يتعرض للتعريف أن يتنبه له حتى لا يشتبه عليه الأمر، فابن تيمية يبين خطأهم هنا أيضاً ، ذلك لأن التفرقة عنــدهم تفرقة صناعية

ولا تقوم على أساس عقلى ، فهى تحكمية ، كما أنها من ناحية أخرى تفرق بين المتماثلين ، ويترتب على هذا أن يكون الفرق بين الحقائق قائماً على أمر وضعى اصطلاحى ، ولا شك أن ما سموه « ذاتياً » للماهية « ولازماً » لها ليس بينهما فرق على الإطلاق لا فى الذهن ولا فى الخارج ، وإنما هى فروق اعتبارية فقط تتبع الوضع واختيار الواضع .

• وفيما يشترطه المناطقة على أنفسهم من ضرورة إيراد جميع الفصول الذاتية ، فيرى ابن تيمية أن هذا تطويل لا معنى له ؛ شأنه شأن الجنس مع الفصل ، وأولى من هذا ما ذكره المتكلمون فى هذا المقام حيث ذهبوا إلى أنه لا يجوز الجمع بين وصفين متساويين فى العموم والخصوص فمثلا : يكتفى هؤلاء فى تعريف الحيوان بذكر الجسمية النامية الحساسة أو المتحركة ولا يجمعون بين الوصفين الأخيرين لأنهما متساويان ، أما المناطقة فيشترطون ذكرهما وهذا منهم تحكم ظاهر لا معنى له .

• وينتهى ابن تيمية إلى أنهم لم يصدروا فى آرائهم عن حقيقة مقررة وإنما هو مجرد الوضع والاصطلاح ، وفى كثير منه مخالفة لصريح العقل ، كما بينا ذلك من قبل ، وقد تتعارض اصطلاحاتهم أحياناً مع مبادئهم التى قام عليها هذا العلم ، كما أنهم من ناحية أخرى يخالفون الفطرة ، وذلك بحجرهم على العقل حين يفكر ، ويتجلى هذا فى اصطلاحاتهم التى لا تتفق مع صريح العقل ، ومع هذا يدعون أن علمهم ذو قواعد متى روعيت عصمت الذهن عن الخطأ فى الفكر ، وأن المنطق هو ميزان العلوم العقلية .

• لم يقف ابن تيمية عند هذا الحد ، بل ساق الأدلة على كذب ما يذهب إليه المناطقة حين يزعمون أن الحدود تفيد تصور الحقائق . منها :

أن الحد هو مجرد قول الحاد ودعواه ، فإذا أخبر بالحد أمام مستمع ، فإما أن يكون عالماً بصدق هذا الخبر قبل الاستماع إليه وإما أن يكون غير عالم ، فإن كان الأول لم يستفد بذكر الحد علماً جديداً ، وإن كان الثانى لم يستفد علماً بل ظناً لأن قوله لم يقم عليه دليله ، كما أن القائل ليس من ذوى العصمة. وهذه الحجة مبنية على أن الحد هو جملة الإخبار عن المحدود ، فإذا اعترض على ذلك بكونه هو المفرد المقيد — وهذا أحد اصطلاحاتهم — فيمكن الرد حينئذ بأن هذا القيد (أى الفصل المميز كالناطق فى قولنا حيوان ناطق فى تعريف الإنسان) إن كان مرادا به الإخبار مع التقييد فيكون الحد مركباً من جملة هى الجنس والفصل ، وإن أريد به مجرد التقييد دون الإخبار فيكون الكلام ناقصاً لا يحسن السكوت عليه ، كيف هذا والمخاطب بالحد لا يطلب شيئاً وراء ذكر الحد إذا كان على طريقة الإخبار ؟ فدل هذا على أن الحد جملة خبرية ومن ناحية أخرى فإن الإخبار بالمفرد — حتى ولو كان مقيداً — لا يفيد .

• ومن الحجج التى ساقها ابن تيمية أيضاً كدليل على بطلان إفادة الحدود التصور ، أن المناطقة أنفسهم يعترفون بأن الحد لا يمنع ولا يقام عليه دليل ، بل يمكن إبطاله بالنقض والمعارضة ، وهذا يفيد أن المستمع للحد قد لا يعرف المحدود به لأنه لم يعرف صحة الحد إلا بقوله ، وقوله هذا محتمل للصدق والكذب ولا يفيد الحد التصور إلا إذا كان الحاد صادقاً فى قوله ، ولا يصدق فى قوله إلا إذا أقام الدليل عليه ، وإذا فرضنا تصديق المستمع للحاد فتصديقه هذا ليس من مجرد استماع الحد ، بل يرجع إلى أنه تصوره بنفسه أى بدون حد ، وقد عبر ابن تيمية عن هذا المعنى بقوله « إن تصور المحدود

بالحد لا يمكن بدون العلم بصدق الحاد ، وصدق قوله لا يعلم بمجرد الخبر وإذن فلا يعلم المحدود بالحد » .

● ولم ينس ابن تيمية دوره فى هذا المقام كمفكر مسلم يغار على تراثه ، ضد من يحاول النيل منه فيقرر فى هذا المقام أن المناطقة يعظمون من شأن الحدود ويزعمون أنها هى وحدها التى توصل إلى « كنه » الشيء و« حقيقته » ويجعلونها أساس العلم كله ، فكأن العلم عندهم قام علي أساس ظنى ، وهم فى نفس الوقت يردون خبر الآحاد فى الأحاديث ، بناء على دعواهم أنه لا يفيد اليقين وإنما يفيد الظن ، مع أن خبر الآحاد قد يقترن بالأدلة الحسية التى ترفعه إلى درجة اليقين . فتفضيل الحد على خبر الآحاد مع اشتمال الأخير على قرائن تقوية — كما ذكرنا — يفيد تحكمهم .

● ولعل أخطر الحجج التى ساقها ابن تيمية فى هذا المقام هى التى يرى فيها أن الحد لو كان يفيد تصور المحدود ، لم يحصل ذلك إلا بعد العلم بصحة الحد ، لأنه دليل التصور وكاشفه كما يزعم المناطقة ، ومن الممتنع أن نعرف صحة المحدود قبل العلم بصحة الحد ، والعلم بصحة الحد لا يحصل إلا بعد العلم بالمحدود فهذا دور باطل ، نشأ من فساد قول المناطقة إن الحد يفيد تصور المحدود .

● ويقرب من هذه الحجة ما ذكره فى الحجة الرابعة وهى التى يقرر فيها أن المنطقيين يوردون فى الحد الصفات التى يطلقون عليها « الذاتية » فإن لم يعلم المستمع للحد أن المحدود موصوف بتلك الأوصاف امتنع أن يتصوره إذ كيف يتصور شيئاً يجهله ، وإن علم ذلك دل على عدم توقف التصور على الحد .

وبقية الحجج التى ساقها لا تخرج عما ذكرنا لأنه يبين فيها تحكم المناطقة الذى لم يقم على أساس عقلى .

• وابن تيمية فى هـذين المقامين — السالب والموجب فى الحدود والتصورات — قد استفاد إلى حد ما من المتكلمين ، كما ظهرت على أفكاره مسحة رواقية وشكية ، أما الأول فظهر أثرهم فى نقده للماهية ووجودها ، وأما الشكاك فظهر أثرهم فى كثير من الحجج التى ألزم فيها المناطقة الدور أو التسلسل وليس معنى هذا أن ابن تيمية كان مقلداً فى كل شىء ، وإنما نعنى أنه بجانب هذا الأثر كان له عبقريته النافذة إلى بواطن الأمور ، وفى الحجتين الثالثة والرابعة اللتين ذكرناهما فى المقام الموجب ما يؤكد هذا .

• ويفهم مما ذكرنا أن ابن تيمية يؤثر طريقة المتكلمين فى الحدود ، وقد عرف الحد بأنه « تفصيل ما عليه الاسم بالاجمال » وهذا التفصيل يتنوع بحسب ما يذكر من الصفات وهذا يفيد أن ألفاظ الحد لا تفيد تصور المحدود كما يدعى المناطقة ، لكنها تفيد من يغفل عما تدل عليه . وفائدة الحدود حينئذ كفائدة الأسماء ، فكما أن الأسماء لا تفيد تصور المسميات فكذلك الحدود ، ولم يغفل ابن تيمية فى هذا المقام أن يبين طريقة اقتناص الحدود فى مقابلة الطريقة الأرسطية ، فإذا كان أرسطو يرى أن الحدود تقتنص بالتحليل والتركيب ، فإن ابن تيمية يرى أن الحدود تقتنص بإيراد الوصف اللازم طرداً وعكسا ، الذى يلزم من ثبوته ثبوت المحدود ومن انتفائه انتفاؤه .

• ويصرح ابن تيمية فى هذا المقام بما يؤكد أنه ينظر إلى الحدود نظرة لغوية بعيدة عن النظرة الميتافيزيقية التى نظر بها المنطقيون إلى الحدود. فيقرر أن الحدود للأنواع بالصفات كالحدود للأعيان بالجهات ، كما إذا قيل حد

الأرض من الجانب القبلى كذا ومن الجانب الشرقى كذا ، وحد الأرض يحتاج إليه إذا خيف من الزيادة للمسمى أو النقص فيه ، فيتقيد بإدخال المحدود جميعه — أى جميع ما يطلق عليه الحد ، ويخرج ما ليس منه ، وهذا هو المعبر عنه بالجمع والمنع .

• وإذن فما يسعى إليه المنطقيون من إفادة الحدود للجمع والمنع ليس معترضاً عليه من قبل ابن تيمية ، ولكن الخلاف بينه وبينهم فى مسألة إفادة الحد والغاية منه . ويفيد هذا الحد اللغوى فى كثير من المواضع عند التطبيق، وذلك مثل غريب القرآن والحديث وغيرها ، بل تفسير النصوص عموماً . ويعتبر ابن تيمية فى هذا المقام سلفاً لكثير من أصحاب الاتجاه اللفظى فى دراسة الحدود فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة من أمثال جون استيوارت مل وبرتراند رسل وجونسون .

• وإلى هنا ننتهى من تحليل موقف ابن تيمية من الحد المنطقى ، وسنحاول الآن أن نحلل موقفه من القياس .

• وكلام ابن تيمية عن القياس فى مقامين : المقام السالب والمقام الموجب : أما الأول فهو قولهم : لا تنال التصديقات إلا بالقياس ، وأما الثانى فقولهم : الأقيسة هى طريق التصديقات ، والمراد بالتصديقات هنا التصديقات النظرية لا البدهية .

ه ففى المقام السالب ، لم يفعل ابن تيمية معهم فى القياس مثل ما فعل معهم فى الحد ، فهناك وجه إليهم إحدى عشرة حجة ، أما هنا فساق كلامه دون تنظيم أو ترتيب ، وعلى كل فسنسير معه محللين مواقفه معهم فى هذا المقام . وأول شىء يطالعنا به هو ما ذكره قبلا فى الحدود، فقرر أن قولهم هذا قضية

سالبة ، ولم يذكروا عليه دليلا ، وليس معلوماً بالبداهة فصاروا قائلين بغير علم ، ثم أخذ من إقرارهم بأن التصديق منه ماهو بدهى ومنه ماهو نظرى رداً عليهم من ناحية نسبية البدهى والنظرى ، لتفاوت الناس فى قوى الأذهان . والحق أن هذا الرد غير وارد على كلام المناطقة ، لأنهم قد يقولون ، إن القياس طريق التصديق النظرى بغض النظر عن اختصاصه بشخص أو بفئة ، فكل من لم يبده أمراً تصديقياً فالقياس طريقه إلى هذا التصديق ، ومعلوم أن الأمر البدهى لا يطلب عليه دليل ، من ثم نرى أن هذه الحجة غير قوية .

• ومن غير مناسبة أو انسجام بين الكلام ينتقل ابن تيمية فجأة إلى إبطال منع احتجاج المناطقة بالمجربات والحسيات والحدسيات ، وكلامه فى هذا المقام جيد ، وغايته الانتصار المنهج الحسى من جهة ومن جهة أخرى تأمين منهج المحدثين والفقهاء فى الاعتماد على الحديث المتواتر كمصدر تبنى عليه الأحكام الشرعية ، وهو فى هذا المقام يكشف عن عبقرية فذة فى حديثه عن الحس وأدواته ويمزج أبحاثه المنطقية بمباحث فى خصائص الحواس وطبيعة المعرفة عن طريق كل واحد منها ، ثم يبين حكم انكار المتواترات ويربط المنكرين لها بالملحدين ، لأن من ينكر المتواترات يؤديه انكاره إلى رد معجزات الرسل والأنبياء وهذا يستلزم عدم تصديقهم فى دعوى الرسالة ، ويصور موقف هؤلاء بقوله : « يقول أحدهم - عن المعجزة مثلا - هذا لم يتواتر عندى فلا يقوم به الحجة على » فيقال له : اسمع كما سمع غيرك وحينئذ يحصل لك العلم ، ويسوق هنا قضية واضحة تفحم هؤلاء المنكرين هى : أن عدم علمهم بالمتواترت ليس علما بعدمها . كما أن عدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود ، وشأنهم والحالة هذه كشأن من قال الله تعالى فيهم « بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه » .

• ولعل أخطر ما وجهه ابن تيمية إلى المناطقة فى هذا المقام هو ماذكره فى بطلان دعواهم أنه لابد فى القياس البرهانى من قضية كلية فقال : « إذا كان لابد فى كل ما يسمونه برهاناً من قضية كلية ، فلابد من العلم بتلك القضية الكلية ـ أى بكونها كلية ـ والا فمتى جوزنا ألا تكون كذلك جاز أن تكون جزئية ، ويمكن حينئذ أن يقال : العلم بتلك القضية ان كان بدهيا أمكن أن يكون كل واحد من أفرادها بدهيا من باب أولى ، وان كان نظرياً أفضى الى الدور المعى أو التسلسل فى امور متناهية وهذا باطل » .

• وينتهى إلى هذه النتيجة المحددة وهى أنه « ما من قضية من القضايا الكلية التى تجعل مقدمة فى البرهان إلا والعلم بالنتيجة حاصل بدون توسط البرهان الذى هو المقدمة الكلية — ، بل هو الواقع . ومما لا شك فيه أن هذا نقض لشكل القياس من أساسه ، لأن المناطقة يرون أن أظهر الأشكال هو الشكل الأول، لأن الإنتاج فيه طبيعى،ولابد من اشتماله على ثلاثة حدود فى مقدمتين احداها ـ وهى الكبرى ـ كلية ، وعندهم لا يحصل الإنتاج من مقدمة واحدة ، وما يرى فى الظاهر كذلك يطلقون عليه إسم « المضمر » أى الذى حذفت إحدى مقدمتيه، ويظهر هذا بإيراد الصورة المقابلة فيطلقون على القياس الذى تعددت مقدماته بحيث زادت على اثنتين اسم « القياس المركب » . فإطلاق الاضمار على ما حذف منه احدى مقدمتيه والتركيب على ما زاد على اثنتين يدل على أنهم متشبثون بشكل القياس بحيث يقوم أساساً على حدود ثلاثة متضمنة فى مقدمتين احداها قضية كلية حتى يلزم صدق الإنتاج .

• ولقد أبان ابن تيمية فى هذا المقام أن القضية الكلية ـ مع التسليم

بكونها ضرورية لصحة الانتاج - لاتعلم إلا بقياس التمثيل المفيد للظن عندهم ، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن هناك علوماً لاتفتقر إلى البرهان وإلا فكيف نفسر علمنا بالقضية الكلية بالتمثيل وفى هذا ما يدل على أنهم رجعوا إلى اليقين عن طريق الظن ، وهذا مالم يقل به أحداً من العقلاء .

• ويقرر ابن تيمية مساواة قياس التمثيل لقياس الشمول من حيث النتيجة ، واختلافهما باليقين والظن إنما هو بحسب المواد فقط ، فالمادة إن كانت يقينية فى أحدهما فلابد أن تكون كذلك فى الآخر . بدل على ذلك أن الحد الأوسط فى قياس الشمول هو المسمى علة فى قياس التمثيل ، والمنطقيون يعترفون بأنه علة الإنتاج ، وقد يأخذ عند من يستعمل التمثيل أسماء أخرى مثل « المناط » و « الجامع » و « المقتضى » . فإذا قلنا مثلا : كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام ، فيكون الاسكار هو الحد الوسط الذى يعطى حكم الأكبر للأصغر ، وحينئذ يمكن أن يقال أيضاً : النبيذ مسكر فيكون حراماً قياساً على خمر العنب ، بجامع ما يشتركان فيه من « الاسكار » وهو مناط التحريم فى الأصل . ووجوده فى الفرع يؤكد إسقاط حكم الأصل عليه . فما يتقرر به أن كل مسكر حرام ، يتقرر به أيضاً أن السكر مناط التحريم بطريق الأولى ، بل إن هذا التقرير فى قياس التمثيل أسهل لشهادة الأصل له بالتحريم .

• ويرد ابن تيمية فى هذا المقام على من يرى أن القياس — قياس التمثيل — لا يستعمل فى العقليات ، بل فى الشرعيات ، وحجته فى ذلك ما ذكر قبلا من أن الوصف المشترك - يستوى فى ذلك الحد الأوسط فى قياس الشمول والوصف الجامع أو العلة فى قياس التمثيل — متى ثبت أنه مستلزم للحكم كان هذا دليلا فى جميع العلوم ، وكذلك الحال فيما إذا ثبت أنه ليس

بين الفرع والأصل فرق مؤثر ، وهذا كله يثبت أنه حيث يستدل بقياس الشمول يستدل أيضاً بقياس التمثيل ، لافرق فى ذلك بين طبيعة العلوم ، عقلية كانت أو شرعية وهذا ما قرره جمهور النظار فإنهم كانوا يقيسون الغائب على الشاهد إذا كان الوصف المشترك مستلزماً للحكم .

• ويكشف ابن تيمية عن طبيعة كل من قياس الشمول وقياس التمثيل من حيث أنهما طريقان للاستدلال ، ويوازن بينهما وينتهى إلى أن قياس التمثيل هو ألصق بالفطرة دون قياس الشمول . ويبين ظلم المناطقة حين يعمدون إلى إثبات ظنية قياس التمثيل بإيراد مادة بعينها يصاغ منها هذا القياس كقولهم: السماء مؤلفة فتكون محدثة قياساً على الانسان ، ثم يوردون عليه ما يختص به لخصوص المادة . وهنا يرى ابن تيمية أننا لو جعلنا هذه المادة مصدراً لقياس الشمول فقلنا : السماء مؤلفة وكل مؤلف حادث ، لورد عليه ما يرد على قياس التمثيل .

• ويقيم ابن تيمية الأدلة القوية على بطلان دعواهم أن الرهان يفيد اليقين ، ويقرر أن واجب الوجود والعقول والبسائط لاتعلم ببرهانهم .

• وإذا كان المناطقة يحصرون طرق المعرفة أو الاستدلال فى قياس الشمول والاستقراء وقياس التمثيل مع الاختلاف بين النتائج ، فإن ابن تيمية لم يرتض هذا الموقف ، وخطأهم فيه وأقام على ذلك كثيراً من الأدلة ، وهو ما يمكن أن يعبر عنه بالجانب البنائى لطرق الاستدلال عند ابن تيمية ، وهذا نقض لشكل المنطق فى مقام الاستدلال ، وهو أهم جوانبه . فالمناطقة يزعمون أن طرق الاستدلال محصورة فى هذه الثلاثة ، ويقولون إن القياس استدلال هابط ، أى استدلال بالأعم على ماهو أقل منه عموماً أو المساوى، وأن الاستقراء استدلال صاعد ، لأن الفكر فيه يصعد من الحكم على بعض

الأفراد إلى الحكم على كلها أو مجموعها ، وأما التمثيل فهو استدلال بأحد المتماثلين على الآخر لوجود العلة بينهما ، فإذا نقض ابن تيمية هذا الحصر وذلك بإيراد طرق أخرى للاستدلال فإنه يكون قد أتى على المنطق من ناحية صوريته ، فضلا عن محاولاته الأخرى التي نقض التزام المنطقيين بمقدمتين للقياس دون زيادة أو نقص ، ثم تفرقتهم الصناعية بين المتماثلين حين يزعمون أن قياس الشمول مفيد لليقين بينما يكون قياس التمثيل مفيداً للظن .

ونتساءل في هذا المقام : ما هي طرق الاستدلال التي أضافها ابن تيمية واعتبرها نقضاً للحصر كما ذكرنا ؟ وهنا يجيبنا ابن تيمية مرتكزاً في إجابته على الطرق التي استعملها الأنبياء صلوات الله عليهم في حجاج أقوامهم ، فقد استعملوا « قياس الأولى » ولم يستعملوا قياس الشمول ولا قياس التمثيل ، لأن الحق سبحانه وتعالى لا يجتمع هو وغيره في كلي يستوى أفراده ، كما أنه لا مثيل له ، بل إن ما ثبت لغيره من كمال يثبت له من باب أولى ، وما تنزه عنه غيره من صفات النقص فتنزهه عنها من باب أولى أيضاً .

• وهذا المنهج قد استعمله القرآن الكريم في كثير من مسائل العقيدة كوجوده سبحانه ووحدانيته وعلمه وقدرته . وإمكان المعاد ، من ذلك قوله تعالى في شأن المعاد : «قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة» فإن هذه الآية تفيد أن الذي خلق الانسان ابتداء دون مثال سابق أولى به أن يعيد تكوينه مرة أخرى بالبعث . ويشير إلى هذا قوله تعالى : « وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه » فإن الأهونية تفيد الأولوية في الاعادة .

• ولكن أليس من الممكن أن تصاغ مادة قياس الأولى في شكل قياس شمولي يتألف من مقدمتين وثلاثة حدود فيكون الفرق حينئذ منصباً

على الشكل لا على الحركة العقلية التي تتخذ في الاستدلال ؟ والحق أن هــذا صحيح ، لأنه يمكن أن نقول : الله خلق الانسان إبتداء بقدرته وكل من كان كذلك فهو قادر على إعادته .·. فالله قادر على إعادته ، والاعادة أولى من الخلق ابتداء ولكن ابن تيمية لم يلاحظ شكل القياس حين أراد النتيجة ، وفي هــذا نقض لزعم المناطقة الذين يرون أنه لا إنتاج إلا بهــذا الطريق ، كما أنه إذا أشير في القياس الشمولي إلى قياس الأولى فكأنه رجع إليه ، وإذا لم يشر كان إنتاجه خالياً عن الاشارة إلى ذلك ، والعقل يلاحظها عند الاستدلال . وكل هذا يثبت أن قياس الأولى بصورته إنما هو نقض لصورة طرق الاستدلال المنطقية .

وهناك طريق آخر أخذه ابن تيمية من القرآن الكريم ، وهو الاستدلال بالآيات ، وهي العلامات التي تكون دالة على شيء بعينه ، وقد أطلق عليها : الدليل الذي يستلزم نفس المدلول ، ولا يكون مدلوله أمراً كلياً مشتركا بين المطلوب وغيره ، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول ، فالشمس آية أي دليل على طلوع النهار فالعلم بطلوع الشمس يوجب العلم بطلوع النهار . وكذلك الآيات الدالة على صدق الأنبياء وهي المعجزات توجب العلم بذلك وكلها تخضع لكون الدليل مستلزماً المدلول ، والعلم بأستلزام الدليل المعين — وهو هنا الآيات أو العلامات — للمدلول المعين — وهو هنا الشيء المستدل عليه — أقرب إلى الفطرة من العــلم بأن كل معين من معينات القضية الكلية يستلزم النتيجة .

• وقد ساق ابن تيمية في هذا المقام مثالا يوضح فكرته ويبين عظم الفرق بين إثبات الوجود لله تعالى بالآيات وبين إثباته بالدليـــل البرهاني ، وكذا في إثبات الكمال الآلهي من الصفات اللائقة به ، فالعقل يثبت له

سبحانه بطريق الأولى جميع الصفات الكمالية التى تثبت لغيره مع التفاوت الذى لا يضبط بين صفات الخالق وصفات المخلوق .

ومن الأمور التى لاحظها ابن تيمية على المناطقة قولهم أن الاستقراء هو الاستدلال بجزئى على كلى ، ويرى فى هذا الطريق الاستدلالى رأياً آخر ، حيث يذهب إلى أنه استدلال بأحد المتلازمين على الآخر ، ذلك لأنه إن كان استقراء تاماً فيكون حكماً على القدر المشترك بما وجد فى جميع الأفراد ، ووجود الحكم فى كل فرد من أفراد الكلى العام يوجب أن يكون لازماً لذلك الكلى العام . وينتهى فى هذا المقام إلى حقيقة واضحة تبين أن المنطق الصورى لو سلم بكونه صحيح الانتاج فإنه تطويل لا معنى له ، وأن اليقين المراد إنما يرجع إلى المادة التى يتشكل منها الدليل ، وعلى هذا فمدار الاستدلال يتوقف على مادة العلم لا على صورة القياس .

● وكان من الطبيعى أن يرد ابن تيمية على المناطقة حين يدعون أن علم المنطق قد صقلته العقول والأذهان ، ويبين أن هذا قول مبالغ فيه ، بدليل أن الكثير من العقلاء ينكرون عليهم هذه الدعوى ، كما أن كثيراً من طوائف المسلمين قد بينوا اخطأهم فى كثير من العلوم العقلية ومنها المنطق ، حتى فرقة الرافضة فضلا عن نظار المسلمين .

● وفى ختام تحليلنا لهذا الكتاب — على الوجه المختصر — نشير إلى ما سيلاحظه القارىء من حملة ابن تيمية على الشراح الاسلاميين وعلى الأخص ابن سينا ، من حيث متابعتهم الكاملة لأرسطو وعدم تحقيقهم الأمور بميزان العقل المتحرر ، من ذلك قولهم إن القضايا الأولية تفيد اليقين بخلاف القضايا المشهورة ، وقد برهن الرازى على ذلك ، وقد تناول ابن تيمية برهانه بالنقض من ثلاثة عشر وجهاً ، ثم يفند زعمهم أن القياس الخطابى

والجدلى لا يفيد اليقين ، لأن مادة الجدل قد ورد بها القرآن فى معرض الدعوة إلى سبيل الله فى مثل قوله تعالى « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن . . »

• وبعـــــد :

فإنا لم نشأ أن نسترسل فى تحليلنا لهذا الكتاب أكثر من هذا ، وحسبنا أننا قد أشرنا باختصار إلى المواقف البارزة فى هذا المؤلف العظيم ، وسيدرك القارىء تفاصيلها بنفسه ليكون حكمه على هذه التجربة الرائدة نابعاً من ذاته. هذه كلمتنا للكتاب ومؤلفه . وأما ملاحظتنا عليه فقد تكون شكلية أكثر منها موضوعية ، فالكتاب حافل بالاستطراد والتكرار ، يكاد يكون محتوياً على تجربة ابن تيمية الفكرية وموقفه من علوم الأوائل عموماً ، فالمباحث الفلسفيه وبخاصة الإلهيات — قد زاحمت المباحث المنطقية فى الجزء الأخير من هذا الكتاب كما أن استطرداته قد جعلته فى هذا الحجم وقد كان يمكن اختصاره فى أقل من النصف مع عدم الإخلال بالفكرة الأساسية . وقد فعل السيوطى حسناً حين اختصر هذا الكتاب ونشره تحت عنوان « صون المنطق والكلام » كقسم من قسمى الكتاب . وأما ملاحظتنا الجزئية فلم نشأ أن نبرزها فى أكبر من حجمها الطبيعى . وحسب ابن تيمية أنه بشر يجوز عليه الخطأ والصواب ولا عصمة لبشر بعد من عصمهم الله من الرسل والأنبياء . وقد تزول هــذه الملاحظات إذا وضعنا هذا المؤلف فى إطاره التاريخى من حياة صاحبه فمن الواضح أنه ألف فى فترة كانت نفس المؤلف أكثر قلقاً واضطرابا من جراء مطاردة السلطة الزمنية له ، لخطره عليها ، وهذا شأن المصلحين فى كل زمان ومكان . وكان أهون عليه أن يعيش مع القائمين على الأمر عيشة المهادن ، الذى يتخذ أضعف الإيمان منهجاً له حين يرى

المنكر يعم شره الآفاق ، ولكن كيف يستقيم هذا مع نفس مفطورة على ألا تهادن ولا تساوم فى سبيل ما تعتقد أنه الحق .

• إن هذا العمل يمثل بداية النهاية للحضارة الإسلامية ، وهو على ضآلته لدى أبناء العربية والإسلام له خطره فى محيط الفكر الإنسانى ، ذلك لأنه بشر بكثير من المواقف والآراء التى أخذ بها كثير من مفكرى العصر الحديث والمعاصر — كما سبق أن أشرنا — سواء منها ما يتعلق بالمنطق والفلسفة أو بعلم النفس أو بالمنطق التجريبى . ومن يدرينا فلعل الأيام تكشف عن وجود صلة أو صلات فكرية تؤكد استفادة المحدثين من هذا الكتاب ، لأن من المعلوم أن تفسير إتفاق الآراء والأفكار لا ينبغى أن يقف عند مجرد توارد الخواطر ، لاسيما بعد التقارب الشديد الذى حصل بين تراث الشرق وتراث الغرب فى هذا القرن والذى قبله ، بل منذ أن اتصل الثانى بالأول عن طريق الحروب الصليبية .

أثره فيمن أتوا بعده :

بينا فى ثنايا تحليلنا لهذا الكتاب المصادر التى يمكن أن تكون لها بعض البصمات على فكر ابن تيمية فى نقده للمنطق ، وهنا نقرر أن أثر ابن تيمية لم يكن بالدرجة التى تتفق مع عمله الممتاز فى هذا الكتاب ، وليس هذا راجعاً إلى شىء فى العمل نفسه ، ولكنه راجع إلى الخلف الذين لم يستطيعوا أن يعطوا لهذا الكتاب أهميته اللائقة به ، فتلميذ ابن تيميه المباشر ونعنى به « ابن قيم الجوزية » لم يفعل شيئاً أكثر من ترديد بعض عبارات أستاذه ، وكلها أحكام سريعه ضمن أكثرها بعض شعره ولم تقم على التمحيص والنقد . والسيوطى يلخص الكتاب ويبعد عنه كل المباحث الغير منطقية ، ولم يتجاوز عمله هذا القدر ، وابن الوزير الصنعانى يؤلف

تحت تأثير هذا الكتاب ، كتابا يسميه « ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان » يهاجم فيه - بأسلوب خطابي - المنطق ، ويعقد مقارنات — بسيطة جداً — بين أسلوب القرآن الكريم وأسلوب المنطق فى الاستدلال . وهى مباحث تثير العاطفة غير أنها لا ترضى العقل .

• ولعل خير أثر لابن تيمية فيمن أتوا بعده ظهر بوضوح لدى باحث معاصر ، ونعنى به « الأستاذ الدكتور على سامى النشار » فقد كان لهذا الكتاب الذى بين أيدينا مكان ممتاز فى البحث الذى أعده عن « مناهج البحث عند مفكرى الإسلام » أفاد منه كثيراً وتعمق إلى حد بعيد فى فكر الرجل ، ووضع يده على كثير من المباحث المبتكرة لديه التى تربط بينه بين كثير من الباحثين المحدثين والمعاصرين فى المنطق .

عملنا فى هذا الكتاب :

ظهر الكتاب فى طبعته الأولى سنة ١٩٤٩ فى الهند[1] ، طبعة المطبعة القيمة فى بمباى بعناية السيد عبد الصمد شرف الدين الكتبى ، وذلك على نفقة المرحوم الملك عبد العزيز آل سعود ، ونشر الكتاب بدون تحقيق علمى يقوم على دراسة النص دراسة علمية ، وقد كان فى الأصل بعض السقوط لظروف صادفت الكتاب وهو مخطوط . كما كانت هناك تعليقات هامشية اختلطت أحيانا بالنص الأصلى . كما أن كثيراً من اصطلاحاته كانت فى حاجة إلى شرح وإيضاح ، كل هذا اقتضى منا جهداً فى النظر إلى الكتاب نظرة جديدة مقارنة ومتعمقة للنص ، ومكملة لما عساه أن يكون قد سقط من

(١) وقد طبع هذا الكتاب حديثا ضمن مجموعة كتب ابن تيمية وفتاويه ، وذلك بعناية القائمين على إحياء التراث التيمى فى المملكة العربية السعودية ولكن الطبعة الثانية هى صورة من الطبعة الأولى .

الأصل وذلك من خلال السياق أحيانا ومن خلال ما يقتضيه المقام أحيانا أخرى ، كما عاقنا على كثير من مباحثه شرحا وإيضاحا ، وكنا لا نتوسع فى النقد والمقارنة إلا بالقدر الذى تسمح به الظروف ، لأننا لم نرد أن تطغى التعليقات على الكتاب حتى لا نشتت ذهن القارىء .

وقد وضعنا بعض الفقرات التى لا يستقيم النص بدونها بين قوسين وأشرنا إلى ذلك ، كما أشرنا أيضاً إلى الفقرات المكررة والتى نقترح حذفها ، كما آثرنا إبقاء أرقام صفحات الأصل ورمزنا له بالحرف [ص] مع الرقم .

ولا يفوتنا — ونحن نقدم هذا الكتاب فى صورته الجديدة — إلا أن ننوه بالجهود التى يبذلها القائمون على إحياء تراث ابن تيمية ، وإخراجه فى صورة علمية تليق به ، كما لا يفوتنا أيضاً أن نتوجه بخالص الشكر والامتنان إلى فضيلة الإمام الأكبر الشيخ الدكتور عبد الحليم محمود شيخ الأزهر لما كان له من فضل فى توجيه أنظارنا لتحقيق هذا الكتاب ، والله نسأل أن يجزيه عن العلم خير الجزاء وأن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه ، إنه سميع الدعاء .

المحققان

الرد على المنطقيين

بسم الله الرحمن الرحيم

رب يسر وأعن

• قال شيخنا الامام العلامة ، شيخ الإسلام ، تقي الدين أبو العباس أحمد ابن الشيخ الامام العلامة، مفتي الفرق،شهاب الدين عبد الحليم ابن الشيخ الامام العلامة مفتي الفرق ، مجد الدين عبد السلام بن تيمية [1] .

مقدمة المصنف

• الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله ، وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ، صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليما . أما بعد: فإني كنت دائماً أعلم أن « المنطق اليوناني » لا يحتاج إليه الذكي ، ولا ينتفع به البليد [2] ولكن كنت أحسب أن قضاياه صادقة ، لما رأيت من صدق

---

(١) من الواضح أن هذا ليس من كلام ابن تيمية ، بل من كلام أحد تلاميذه ، أو الناقلين عنه ، اللهم إلا إذا كان يريد أن يجرد من نفسه إنسانا غائباً ، ويتكلم عنه بهذا الاعتبار .

(٢) تقسيم الناس إلى ذكي وبليد لايتفق مع الواقع ، ويبدو أن ابن تيمية قد لجأ إلى ذلك لكي يصل إلى مايريد . وقد كان أبو البركات البغدادي أكثر منه دقة حين قسم الناس بإزاء تعلم المنطق إلى الأصناف الآتية :

١ — الواجدون للحكمة الغريزية .

٢ — الفاقدون للحكمة الغريزية .

والواجدون لها على قسمين : واجد على فطرته الأولى ، وغريزية الطاهرة مما يدنسها ، وواجد تدنست فطرته بما طرأ عليها من عادات وتعاليم أخرى .

والأول : هو القدوة لنفسه ولغيره .

والثاني : يحتاج إلى الأول ، حتى يقابل غريزته بغريزته ، مقابلة النسخة بالنسخة الأم ، فيصلحها بها .

والفاقدون لها على قسمين : قابل وغير قابل .

والقابل هو الذي تعدم في فطرته الحكمة الغريزية وضدها المانع عن تعلمها ، فيهتدى =

كثير منها ، ثم تبين لى فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه ، وكتبت فى ذلك شيئا . ثم لما كنت بالاسكندرية [1] ، اجتمع بى من رأيته يعظم المتفلسفة بالتهويل والتقليد ، فذكرت له بعض ما يستحقونه من التجهيل والتضليل . واقتضى ذلك أنى كتبت فى قعدة بين الظهر والعصر من الكلام على المنطق ما علقته تلك الساعة . ثم تعقبته بعد ذلك فى مجالس إلى أن تم ، ولم يكن ذلك من همتى ، فإن همتى إنما كانت فيما كتبته عليهم فى «الإلهيات» [2] وتبين لى أن كثيراً مما ذكروه فى أصولهم فى الإلهيات وفى المنطق هو من أصول فساد قولهم فى الإلهيات [3] ، مثل ما ذكروه من تركب «الماهيات»

= بالتعلم ، ويستفيد منه بقدر ما يعلم من القوانين المنسوخة من الغريزة الأولى ، إذ لا مانع لها .

وغير القابل هو الذى توجد فيه مع عدم الحكمة الغريزية ، غريزة هى ضدها ، فتكون خارجة بالطبع عن الغريزة الأولى ، مباينة لها فى أحكامها ومذاهبها . وهى التى لا تستفيد العلم ، ولا تقبل الهدى ، لمانع من طبعها وغريزتها ، وعلم المنطق يستغنى عنه الأول ، ولا ينتفع به الآخر ، ومنفعة الثانى به أكثر من منفعة الثالث لكون هذا مطبوعاً ، وهذا مكلفا .

(المعتبر ج ١ ص ٧) .

وإلى قريب من هذا ذهب ابن خلدون ، فقرر أن هناك أناسا وهبهم الله صفاء الذهن وجودة العقل ، يحصلون على المطالب فى العلوم بدون صناعة المنطق ، ولا سيما مع صدق النية ، والتعرض لرحمة الله — فإن ذلك أعظم معنى — ويسلكون بالطبيعة الفكرية على سدادها ، فيفضى بالطبع إلى حصول الوسط والعلم بالمطلوب ، كما فطرها الله عليه ، من دون أمر صناعى . (المقدمة ص ٤١٦ فصل : وجه الصواب فى تعليم العلوم وطريق افادتة) .

(١) ذكر الشيخ مرعى فى الكواكب الدرية فى مناقب ابن تيمية ص ١٨١ أن ذلك كان سنة ٧٠٩ ﻫ عندما كان ابن تيمية محبوساً .

(٢) لعل أشهر الكتب التى بين ابن تيمية فيها خطأ كثير من الفلاسفة فى الالهيات هى : منهاج السنة النبوية ، ودرء تعارض العقل والنقل المعروف : باسم موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ، وبغية المرتاد فى الرد على الفلاسفة والقرامطة والباطنية .

(٣) يفهم من هذه العبارة أن بعض أصول الفلاسفة فى الالهيات هى أساس الفساد فى كثير من أصول الالهيات الأخرى ، وكذا الأصول المنطقية ، ولكن ما ذكره بعد ذلك يفيد أن =

من الصفات التى سموها « ذاتيات » ، وما ذكروه من حصر طرق العلم فيما ذكروه من « الحدود والأقيسة البرهانيات » بل وفيما ذكروه من « الحدود » التى بها يعرف «التصورات» بل ما ذكروه من صور «القياس» ومواده « اليقينيات » .

● فأراد بعض الناس أن يكتب ما علقته إذ ذاك من الكلام عليهم فى المنطق فأذنت فى ذلك ، لأنه يفتح باب معرفة الحق ، وإن كان ما فتح من باب الرد عليهم يحتمل أضعاف ما علقته تلك الساعة ، فقلت :

بسم الله الرحمن الرحيم

فصـــل

ملخص أصول المنطق واصطلاحاته [ص ٢]

مقاصد المنطق

● بنوا المنطق على الكلام فى « الحد » ونوعه ، و «القياس البرهانى » ونوعه ، قالوا : لأن العلم إما « تصور » وإما « تصديق » ، وكل منهما إما « بديهى » وإما « نظرى » فإنه من المعلوم أنه ليس الجميع بديهياً ، ولا يجوز أن يكون الجميع نظرياً ، لافتقار النظرى إلى البديهى [1] ، فيلزم الدور القبلى ، أو التسلسل فى العلل ـ التى هى هنا أسباب العلم ، وهى الأدلة ـ وهما ممتنعان [2].

= أصولهم فى المنطق هى أصل فسادهم فى الإلهيات ، لأن تركب الماهيات من الصفات الذاتية المشتركة والمميزة هو من صميم المنطق .

ولعل هذا هو الذى حمل ابن تيمية على نقض المنطق خشية منه على إلهيات المسلمين .

(١) تحذف « ياء » فعيلة عند النسب فيقال بدهى ، ولكن ابن تيمية أجراها على غير القياس .

(٢) انظر : القطب على الشمسية ص ١٧

• و «النظرى» منهما لا بد له من طريق ينال به ، فالطريق الذى ينال به التصور هو « الحد » ، والطريق الذى ينال به التصديق هو « القياس » .

• «فالحد» اسم جامع لكل ما يعرف التصور ، وهو «القول الشارح» فيدخل فيه (الحقيقى) و (الرسمى) و (اللفظى) ، أو هو (الحقيقى) خاصة ، فيقرن به الرسمى. واللفظى ليس من هذا الباب، أو الحد اسم للحقيقى والرسمى دون اللفظى ، فإن كل نوع من هـذه الثلاثة اصطلاح طائفة منهم ، كما قد بسطته وذكرت أسماءهم فى غير هذا الموضع [1] .

أقسام القياس باعتبار المادة

• و (القياس) إن كانت مادته (يقينية) فهو (البرهان) خاصة ، وإن كانت (مسلمة) فهو (الجدلى) وإن كانت مشهورة ، فهو (الخطابى) وإن كانت (مخيلة) فهو (الشعرى) ، وإن كانت مموهة) فهو (السوفسطائى)[2] ولهذا قد يتداخل البرهانى والخطابى والجدلى . وبعض الناس يجعل الخطابى هو (الظنى) [3] وبعضهم يجعله (الاقناعى) [4] ، ولهم اصطلاحات أخر ، بعضها موافق لاصطلاح (المعلم الأول) أرسطو ، وبعضها مخالف له ، فإن كثيراً من المصنفين فيه ، خرجوا فى كثير منه ، عن طريقة معلمهم الأول[5] ولكن ليس المقصود هنا بسط هذا .

• ثم (الحد) إنما يتألف من الصفات (الذاتية) إن كان (حقيقياً)

---

(١) سيأتى ذلك عند الكلام عن المقامات السالبة والموجبة لكل من الحد والقياس بالتفصيل .

(٢) انظر : الساوى البصائر النصيرية ص١٣٨

(٣) من حيث النتيجة .

(٤) من حيث موقف الخصم .

(٥) لعل أشهر الذين خالفوا أرسطو فى كثير من الاصطلاحات المنطقية ابن حزم فى المغرب وأبو البركات البغدادى فى المشرق .

وإلا فلابد من (العرضية) وكل منهما إما أن يكون (مشتركا) بين المحدود وغيره ، وإما أن يكون (مميزاً) له عن غيره .

الكليات الخمس

فالمشترك الذاتي (الجنس) والمميز [٣ ص] الذاتي (الفصل) والمؤلف منهما (النوع) ، والمشترك العرضي هو (العرض العام) والمميز العرضي هو (الخاصة) . وقد يعبر (بالخاصة) عما يعرض (للنوع) وإن لم يكن عاماً لأفراده ، لكن تلك الخاصة لا يحصل بها التمييز ، كما قد يعبر (بالنوع) عن الأنواع الاضافية ، التي هي بالنسبة إلى ما فوقها (نوع) وبالنسبة إلى ما تحتها (جنس) ، ولكن هذا وأمثاله من جزئيات المنطق التي ليس هنا المقصود الكلام فيها . فإن للكلام على ما ذكروه في (الجنس) و (النوع) مقاماً آخر ، غير ما علق في هذه العجالة .

فهذه (الكليات الخمس) [1] ، وبازاء الكلي (الجزئي) . وهو ما يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، والكلام في (المركب) مسبوق بالكلام على (المفرد) و (دلالة اللفظ عليه) .

مقدمات القياس

● و (القياس) مؤلف من (مقدمتين) ، والمقدمة (قضية) إما (موجبة) وإما (سالبة) . وكل منهما إما (كلية) وإما (جزئية) فلابد من الكلام في (القضايا) وأنواعها وجهاتها .

أقسام القضية

---

(١) تكلم أرسطو عن الكليات الخمس كلاما غير مرتب ، بل كان يذكر كلا منها في الموقف الذي يتطلبه ، ولم يفرد لها كتابا خاصاً . ويرجع الفضل في ترتيبها على الصورة التي نراها في كتب المنطق العربية إلى فرفوريوس الصوري . وقد اعترف بأن عمله فيها لن يتجاوز العرض المظلم حتى تسهل النظرة إلى بقية مباحث المنطق التي تتطلبها (إيساغوجي فرفوريوس ج٣ ص١٠٢١ منطق أرسطو) وليس بحق ماذهب إليه الأنصاري — صاحب ارشاد القاصد — من أن إيساغوجي فرفوريوس حل محل إيساغوجي أرسطو الذي فقد (إرشاد القاصد ص٣٣) .

• وقد يستدل عليها (بنقيضها) و (بعكسها) و (بعكس نقيضها) فإنها إذا صحت بطل (نقيضها) وصح (عكسها) و (عكس نقيضها) فنتكلم فى (تناقض القضايا) و (عكسها المستوى) و (عكس نقيضها).

• و (القضية) اما (حملية) واما (شرطية متصلة) واما (شرطية منفصلة)

أقسام القياس باعتبار الصورة

فانقسم القياس — باعتبار صورته — الى (قياس تداخل) وهو الحملى ، و (قياس تلازم) وهو الشرطى المتصل ، وقياس تعاند ، وهو التقسيم والترديد — وهو الشرطى المنفصل — هذا باعتبار صورته . وباعتبار مادته إلى الأصناف الخمسة المتقدمة .

• فلابد من الكلام فى مواد (القياس) ، وهى القضايا التى يستدل بها على غيرها ، وهذا كله فى (قياس الشمول) . وأما (قياس التمثيل) ، و (الاستقراء) فله حكم آخر ، فإنهم قالوا : الاستدلال (بالكلى) على (الجزئى) هو (قياس الشمول)[١] وبالجزئى على [٤ ص] الكلى ، هو الاستقراء ، لما (التام) إن علم شموله للأفراد ، وإلا فالناقص ، والاستدلال بأحد الجزئيين على الآخر ، هو (قياس التمثيل) مع أنا قد بسطنا فى غير هذا الموضع[٢] الكلام على أن كل (قياس شمول) فإنه يعود إلى (التمثيل)

---

(١) ليس كلام ابن تيمية دقيق التصوير لما يقوله المناطقة فى هذا الكلام ، لا سيما إذا كان يقصد بالجزئى ما يقابل الكلى ، لأن صور الاستدلال القياسى تجىء على الشكل الآتى :

١ — استدلال بكلى على كلى أقل منه أفراداً : مثل كل إنسان حيوان ، وكل حيوان فان . فقد استدللنا بثبوت الفناء للحيوان على ثبوته للإنسان ، لأنه أحد أنواعه .

٢ — استدلال بأحد الكليين المتساويين على الآخر ، مثل كل إنسان ناطق وكل ناطق قابل للتعلم ، فالإنسان والناطق والقابل للتعلم كلها متساوية .

٣ — استدلال بالكلى على الجزئى . مثل سقراط إنسان فان .

فقد استدللنا بثبوت الفناء للإنسان على ثبوته لسقراط لأنه أحد أفراد الإنسان .

(٢) نقض المنطق ، وسيأتى ذلك فى المقام الرابع من هذا الكتاب .

كما أن كل (قياس تمثيل) فانه يعود إلى (شمول) وان جعلهم (قياس الشمول) يفيد اليقين ، دون قياس التمثيل خطأ .

• وذكرنا تنازع الناس فى اسم (القياس) ، هل يتناولهما جميعاً ، كما عليه جمهور الناس أو هو حقيقة فى « التمثيل » مجاز فى « قياس الشمول » كما اختاره أبو حامد الغزالى ، وأبو محمد المقدسى أو بالعكس ، كما اختاره ابن حزم وغيره من أهل المنطق والكلام على هذا مبسوط فى مواضع .

• والمقصود هنا ذكر شىء آخر . فنقول : الكلام فى أربع مقامات ، مقامين سالبين ، ومقامين موجبين .

• فالأولان : أحدها فى قولهم : إن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد .

• والثانى : إن التصديق المطلوب لا ينال إلا بالقياس .

• والآخران : فى أن الحد يفيد العلم بالتصورات .

وأن القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات[1] .

المقام الأول

فى قولهم : إن التصورات غير البديهية لا تنال إلا بالحد، والكلام فى هذا من وجوه :

• أحدها : أن يقال : لاريب أن النافى عليه الدليل ، إذا لم يكن ننفيه

---

(١) وترتيب المقامات كما ذكره بعد ذلك على النحو الآتى :

(ا) المقام السلبى فى الحدود والتصورات .

(ب) المقام الايجابى فى الحدود والتصورات .

(حـ) المقام السلبى فى الأقيسة والتصديقات .

(د) المقام الإيجابى فى الأقيسة والتصديقات .

بديهياً ، كما أن على المثبت الدليل ، فالقضية — سواء كانت سابية أو إيجابية — إذا لم تكن بديهية ، فلا بد لها من دليل . وأما السلب بلا علم ، فهو قول بلا علم ، فقول القائل : « إنه لا تحصل هذه التصورات إلا بالحد[1] » قضية سالبة وليست بديهية ، فمن أين لهم ذلك[2] ؟ . وإذا كان هذا قولا بلا علم كان فى أول ما أسسوه القول بلا علم ، فكيف يكون القول بلا علم أساساً لميزان العلم ، ولم يزعمون أنه « آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل فى فكره » ؟

الثانى : أن يقال : الحد يراد به نفس المحدود ، وليس هذا مرادهم هنا ، ويريدون به « القول الدال على ماهية المحدود » وهو مرادهم هنا ، وهو تفصيل مادل عليه الاسم بالإجمال .

● فيقال : إذا كان الحد قول الحاد . فالحاد إما أن يكون قد عرف المحدود بحد ، وإما أن يكون قد عرفه بغير حد ، فإن كان الأول ، فالكلام فى الحد الثانى ، كالكلام فى الأول ، وهو مستلزم للدور القبلى ، أو التسلسل فى الأسباب والعلل ، وهما ممتنعان باتفاق العقلاء .

---

(١) انظر : الغزالى . مقاصد الفلاسفة ص٤

(٢) إن الذى يوحى به كلام ابن تيمية أنه اعتبر قول المناطقة « لا تنال التصورات إلا بالحد » دعوى نظرية خالية عن الحجة ، ثم ألزمهم مذهبهم ، وهو أن الدعوى النظرية متى كانت خالية عن الحجة فهى غير مصدقة ، ولو صح هذا الفهم من ابن تيمية لكان نقضا للمنطق من أساسه ، لأنهم يكونون — والحالة هذه — قد أقاموه على أساس غير سلم . ولكن الذى يفهم من كلام المناطقة فى هذا المقام أنهم لا يعتبرون هذا القول دعوى ، بل اصطلاح .

ومعلوم لدى أرباب العلوم والصناعات ، أن الأمور الاصطلاحية لا ينازع فيها . ولا يمكن أن يقام عليها دليل ، بل ينبغى أن ينظر إليها على أنها من المسلمات التى هى مبادىء خاصة لكل علم ، والتى بدونها لا يتم بناؤه . وقد عبر أرسطو عنها باسم « الأصول الموضوعة » أو « المصادرات » . والأصل الموضوع أو المصادرة عبارة عن قضية أولية غير قابلة للبرهنة ، يسلم بها فى العلم (منطق أرسطو ج٢ ص٣٤٠) .

• وإن كان عرفه بغير حد بطل سلبهم ، وهو قولهم : « إنه لا يعرف إلا بالحد[1] ».

• الثالث : إن الأمم جميعهم من أهل العلم والمقالات ، وأهل العمل والصناعات ، يعرفون الأمور التى يحتاجون إلى معرفتها ، ويحققون مايعانونه من العلوم والأعمال ، من غير تكلم بحد منطقى ، ولا نجد أحدا من أئمة العلوم يتكلم بهذه الحدود ، لا أئمة الفقه ، ولا النحو ، ولا الطب، ولا الحساب ولا أهل الصناعات ، مع أنهم يتصورون مفردات علمهم ، فعلم استغناء التصور عن هذه الحدود[2] .

---

(١) ما قرره ابن تيمية من أن المنطقيين يرون أن الحد لا يراد به قنص المحدود صحيح ، وحجتهم فى ذلك أن الحد لو كان قنص الماهية ، لكان المعرف معروفا قبل المعرف ، والشىء لا يعلم قبل نفسه (القطب على الشمسية ص٧٨ ، والمواقف ج١ ص٩٧) .
ولكن الذى يزعج ابن تيمية فى هذا المقام هو : كيف تصور الحاد ماهية المحدود حتى يكون حده صحيحاً ؟ إن كان قد تصورها بحد فالكلام فيه كالكلام فى الأول ، فإما أن يتسلسل الأمر أو يدور . وإذا كان ذلك ممتنعا فقد ثبت نقض حصر طرق التصور فى الحدود .

ولكن المنطقيين لا يألون جهدا فى الخروج من هذا المأزق . وذلك بتقريرهم أن التصورات ليست كلها نظرية تطلب بالحد ، بل منها ما هو بدهى ، ومنها ما هو نظرى ، والبدهى أساس النظرى ، إذ عنده ينقطع التسلسل الذى توهمه ابن تيمية .
يقول شارح الشمسية « وليس الكل من كل منهما — التصورات والتصديقات — بديهيا ، وإلا لما جهلنا شيئاً ، ولا نظريا ، وإلا لدار أو تسلسل » (القطب على الشمسية ص ٢١) .

(٢) من الإنصاف أن نقرر ما يراه المنطقيون فى هذا الوجه ، فهم يرون أن الحدود الحقيقية هى طريق التصور الصحيح ، وليس معنى ذلك لديهم أنه لا توجد طرق أخرى لتصور الأشياء ؛ ولكن يرون أن الحدود الحقيقية هى الجواب الصحيح عن السؤال عن الماهية ، والسؤال عن الماهية يكون فرعا عن العلم بوجودها ، والعلم بوجودها يقتضى تصورها بوجه ما ، وقد فرق أرسطو بين نوعين من التعريف . أحدهما : التعريف الحقيقى للشىء ، وهو ما يدل على ماهيته ووجوده معاً . والثانى : التعريف اللفظى ، وهو بيان معنى =

• الرابع : إنه إلى الساعة لا يعلم للناس حد مستقيم على أصلهم ، بل أظهر الأشياء « الإنسان » وحده « بالحيوان الناطق » عليه الاعتراضات المشهورة[1] ، وكذلك حد « الشمس » وأمثال ذلك . حتى إن النحاة لما دخل متأخروهم فى الحدود ، ذكروا « للاسم » بضعة وعشرين حدا ، وكلها معترض عليها على أصلهم ، وقيل ذكروا « للاسم » سبعين حداً لم يصح منها شيء ، كما ذكر ذلك ابن الأنبارى المتأخر[2] .

والأصوليون ذكروا « للقياس » بضعة وعشرين حدا ، كلها معترض عليها[3] على أصلهم .

وعامة الحدود المذكورة فى كتب الفلاسفة والأطباء والنحاة والأصوليين والمتكلمة ، معترضة على أصلهم ، وإن قيل بسلامة بعضها كان قليلا ، بل منتفياً .

فلو كان تصور الأشياء موقوفاً على الحدود لم يكن [٦ص] إلى الساعة

= اللفظ، بصرف النظر عن وجوده والعلم به ، وقد مثل له بقوله : « فأما ما هو عنز أيل فلا يمكن أن يعلم » (منطق أرسطو جـ٢ ص٤٢٣) .

وقد قرر المطقيون أيضاً أن التعاريف والقواعد الموضوعة لكل علم إنما تكون من قبيل الأعراض الذاتية له . والتى لا تعرف تعريفاً حقيقيا ، بل يصطلح عليها ، كما أن البسائط والحقائق التى تدرك إدراكا مباشراً ليست من المعرفات ، لأن التعريف الحقيقى عندهم لا يكون إلا للحقائق المركبة .

من ثم نرى أن ما احتج به ابن تيمية غير وارد على الحدود الحقيقية ، التى تفيد تصور الماهيات تصوراً حقيقيا .

(١) انظر : السهروردى . حكمة الأشراق ، شرح القطب الشيرازى ص ٦١ .

(٢) كمال الدين أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله بن أبى سعيد الأنبارى النحوى . كان ثقة ، فقيها مناظراً ، غزير العلم ، زاهدا عابدا ، صاحب نزهة الألباء فى طبقات الأدباء ، والإنصاف فى مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين ، وأسرار البلاغة . وغير ذلك . توفى ببغداد سنة ٥٧٧هـ .

(٣) أضفناها ليستقيم النص .

قد تصور الناس شيئاً من هذه الأمور ، والتصديق موقوف على التصور ، فإذا لم يحصل تصديق ، فلا يكون من عند بنى آدم علم فى عامة علومهم ، وهذا من أعظم السفسطة[١] .

● الخامس : إن تصور الماهية إنما يحصل عندهم بالحد الذى هو الحقيقى ، المؤلف من الذاتيات المشتركه والمميزة ، وهو المركب من « الجنس » و « الفصل » . وهذا الحد متعذر أو متعسر ، كما قد أقروا بذلك[٢] ، وحينئذ فلا يكون قد تصورت حقيقة من الحقائق دائما أو غالباً ، وقد تصورت الحقائق فعلم استغناء التصورات عن الحد[٣] .

● السادس : ان الحدود الحقيقية عندهم انما تكون للحقائق المركبة وهى « الأنواع » التى لها « جنس وفصل » ، وأما مالا تركيب فيه ، وهو مالا يدخل مع غيره تحت « جنس » كما مثله بعضهم (بالعقول) ، فليس له حد ، وقد عرفوه ، وهو من التصورات المطلوبة عندهم ، فعلم استغناء التصورات عن الحد ، بل اذا أمكن معرفة هذه بلا حد ، فمعرفة تلك الأنواع «أولى» ، لأنها أقرب الى الحس ، وأن أشخاصها مشهودة .

---

(١) نعتقد أن النتيجة التى وصل إليها ابن تيمية غير صحيحة ، ذلك لأنه رتبها على قوله « فلو كان تصور الأشياء موقوفا على الحدود إلخ . . . » وهذا كلام عام . ينبغى أن يخصص بالتصور الحقيقى لا مطلق التصور ، فإن إفادة الحد الحقيقى لتصور التام . لا يمنع من تصور الأشياء بغير حد حقيقى ، ولكن ليس تصورا حقيقيا . وقد اعترف ابن تيمية فى وجه سيأتى بأن المنطقيين لا يرون توقف التصديق على التصور التام ، فكيف يستقيم هذا مع قوله هنا « فإذا لم يحصل تصور لم يحصل تصديق » ثم يرتب على ذلك هذه النتيجة ؟

(٢) انظر : الغزالى . معيار العلم ص ١٠٩ . والساوى . البصائر النصيرية ص٤٣ .

(٣) فى هذا الوجه أيضاً حاول ابن تيمية الوصول إلى النتيجة التى يحاول تدعيمها ورتبها على مقدمات غير دقيقة . ذلك لأن قوله : « وحينئذ فلا يكون قد تصورت حقيقة من الحقائق دائما أو غالباً إلخ . . . » يفيد أن المنطقيين يقصرون مطلق التصور على الحد ، وهذا غير سليم — كما بينا فى وجه سبق — من ثم نرى أن قوله : « فعلم استغناء التصورات عن الحد » عام ينبغى أن يخصص بمطلق التصور ، لا التصور الحقيقى .

• وهم يقولون : ان التصديق لا يقف على التصور التام ، الذى يحصل بالحد الحقيق ، بل يكفى فيه أدنى تصور ولو « بالخاصة » وتصور « العقول » من هذا الباب . وهذا اعتراف منهم بأن جنس التصور ، لا يقف على الحد الحقيقى لكن يقولون : الموقوف عليه هو تصور الحقيقة ، أو التصور التام ، وسنبين — ان شاء الله — أنه ما من تصور الا وفوقه تصور أتم منه ، وأنا نحن لا نتصور شيئاً بجميع لوازمه ، حتى لا يشذ عنا منها شىء وأنه كلما كان التصور لصفات المتصور أكثر ، كان التصور أتم .

• وأما ما جعل بعض الصفات داخلة فى حقيقة الموصوف ، وبعضها خارجة ، فلا يعود إلى أمر (٧ص) حقيقى ، وإنما يعود ذلك إلى جعل الداخل ما دل عليه اللفظ « بالتضمن » والخارج اللازم ما دل عليه اللفظ « باللزوم » فتعود الصفات الداخلة فى الماهية إلى ما دخل فى مراد المتكلم بلفظه ، والخارجة اللازمة للماهية إلى ما يلزم مراده بلفظه ، وهذا أمر يتبع مراد المتكلم ، فلا يعود إلى حقيقة ثابتة فى نفس الأمر للموصوف[1] ، وقد بسطنا ألفاظهم فى غير هذا الموضع ، وبينا ذلك بياناً مبسوطاً ، يبين أن ما سموه « الماهية » أمر يعود إلى ما يقدر فى الأذهان ، لا الى ما يتحقق فى الأعيان[2] . والمقدر فى الأذهان بحسب ما يقدره كل أحد فى ذهنه ، فيمتنع أن

---

(١) يرتبط منطق كل مفكر بفلسفته الميتافيزيقية . ولما كان ابن تيمية من المفكرين الاسميين ، الذين لا يرون المفاهيم الكلية وجودا خارجياً . فقد انعكس هذا على منطقه. وما يؤخذ على هذا الموقف هو ما أخذ على السوفسطائيين قديما ولو من بعض الوجوه . ذلك لأن اعتبار مراد المتكلم هو الفيصل فى إضفاء الصفة على الموصوف ينفى أن تكون حقائق الأشياء ثابتة لها لذاتها ، وهذا ما قال به السوفسطائيون ، وهذا الموقف من أشد المواقف خطرا على المعرفة العلمية المقررة — وقد يكون لأبى البركات البغدادى الأثر المباشر على ابن تيمية هنا .

(٢) انظر نقض المنطق . وسيأتى ذلك أيضاً فى الكلام على الفرق بين الماهية والوجود

تكون الحقائق الموجودة تابعة لذلك .

● السابع : إن مستمع الحد يسمع الحد الذى هو مركب من ألفاظ، كل منها لفظ دال على معنى ، فإن لم يكن عارفاً قبل ذلك بمفردات تلك الألفاظ ، ودلالتها على معانيها المفردة ، لم يمكنه فهم الكلام ، والعلم بأن اللفظ دال على المعنى أو موضوع له ، مسبوق بتصور المعنى ، فمن لم يتصور مسمى الخبز والماء ، والسماء . والأرض ، والأب ، والأم ، لم يعرف دلالة اللفظ عليه . واذا كان متصورا لمسمى اللفظ ومعناه قبل استماعه — وان لم يعرف دلالة اللفظ عليه — امتنع أن يقال : « إنه انما تصوره باستماع اللفظ » لأن فى ذلك دوراً قبلياً[1] ، اذ يستلزم أن يقال : «لم يتصور المعنى حتى سمع اللفظ وفهمه ، ولم يمكن أن يفهم المراد باللفظ ، حتى يكون قد تصوره ذلك المعنى قبل ذلك» ، وهذا كما أنه مذكور فى دلالة الأسماء على مسمياتها المفردة ، فهو بعينه وارد

(١) الشق الأول من الترديد الذى أشار إليه ابن تيمية هو من قبيل التعريف اللفظى ، ذلك لأن مستمع اللفظ إن لم يكن عالما بدلالته على معناه ، كل طالبا شرح الاسم ، كمن يسمع لفظ « العقار » ولكنه لايعلم أنه يدل على « الخمر » .

والمنطقيون يذهبون إلى أن الخطب معه هين ، إذ لايحتاج الأمر أكثر من تبديل لفظ لايعلم دلالته على المعنى بلفظ آخر معلوم الدلالة على المعنى ، فيقال مثلا : « العقار » هى «الخمر» فالمعنى هنا وهو « الخمر » سابق تصوره على تصور دلالة لفظ « العقار » عليه .

وأما الشق الثانى من الترديد فأنا نقول فيه : إن مستمع الحد عارف بالألفاظ ودلالتها على معانيها ، من حيث هى ألفاظ مفردة ، وليست تعبيرا عن حقيقة مركبة ، فمثلا يدرك مستمع الحد معنى الحيوان ومعنى الناطق . ولكنه يغفل عن دلالتهما معا على حقيقة «الانسان» فإذا ما سأل عن الإنسان ماهو ، فقيل له : هو الحيوان الناطق ، كان ذلك الحد تنبيها له على أن ماعرفه سابقاً على سبيل الانفراد هو نفسه المعبر عن حقيقة المسئول عنه ، ولذا نقول الناطقة :

إن التصور المحكوم بتقدمه على التصديق هو تصور بحسب معنى الاسم لا بحسب الذات . أما التصور بحسب الذات ، فإنما يكون بعد العلم بوجود الشىء والتصديق به .

من ثم يتبين لنا أن الدور الذى صوره ابن تيمية ليس وارداً ، لأن التصور الذى يتقدم دلالة اللفظ دلالة بحسب الحقيقة والذات ، هو تصور بحسب الاسم .

فى دلالة الحدود على المحدودات ؛ اذ كلاهما انما يدل على معنى مفرد . لكن الحد يفيد تفصيل ما دل عليه الاسم بالإجمال .

وقد يكون فيه عند المنطقيين تفصيل (٨ص) صفاته المشتركة والمختصة . وإن كان المتكلمين فى الحد طريق آخر[١] ، إذ لا يحدون إلا « بالخاصة » المميزة الفاصلة ، دون المشتركة ، بل يمنعون من التركيب الذى يوجبه المنطقيون . وهو — لعمرى — أقرب إلى المقصود ، كما سنبينه — إن شاء الله تعالى — ونبين أن فائدة الحدود التمييز لا التصوير .

وإذا كان المطلوب التمييز ؛ فإنما ذاك بالمميز فقط ، دون المشترك ، ولأنه كلما كان أوجز وأجمع وأخص ، كان أحسن ، كالأسماء ، فليس « الحد » فى الحقيقة إلا اسماً من الأسماء ، أو اسمين أو ثلاثة ، كقولك «حيوان ناطق » . وكذلك قيل فى تعليم آدم الأسماء كلها ، تعليم حدودها ، وهى من جنس الحدود المذكورة فى قوله تعالى : « وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله[٢] » .

• الثامن : إن الحد إذا كان هو قول الحاد ، فمعلوم أن تصور المعانى لا يفتقر إلى الألفاظ ؛ فإن المتكلم قد يتصور معنى ما يقوله بدون لفظ ، والمستمع قد يمكنه تصور تلك المعانى من غير مخاطب بالكلية ، فكيف يمكن أن يقال : لا تتصور المفردات إلا بالحد ، الذى هو قول الحاد؟[٣]

---

(١) أنظر بالتفصيل طرق المتكلمين فى الحد فى كتاب : مناهج البحث عند مفكرى الاسلام للدكتور النشار ص ٩٠ ، والزركشى . البحر المحيط جـ١ ص٨٠ ،

(٢) سورة التوبة ٩ : ٩٧

(٣) هذه النتيجة التى توصل اليها ابن تيمية مرتبة على قضية عامة تحتاج إلى مناقشة هى قوله : « فمعلوم أن تصور المعانى لا يفتقر إلى الألفاظ » ولو صحت هذه القضية فكيف يكون شأن هذه المعانى؟ أتكون إحساساً باطنيا بشىء مجهول لا يستطاع صبه فى قوالب من =

• التاسع : إن الموجودات المتصورة إما أن يتصورها الإنسان بحواسه الظاهرة ، كالطعم واللون والريح ، والأجسام التى تحمل هذه الصفات . وإما أن يتصورها بمشاعره الباطنة ، كما نتصور الأمور الحسية الباطنة الوجدية ، مثل الجوع والشبع ، والحب والبغض ، والفرح والحزن ، واللذة والألم ، والإرادة والكراهية ، والعلم والجهل ، وأمثال ذلك . وكل من الأمرين قد يتصوره معينا وقد يتصوره (٩ ص) مطلقاً أو عاماً . وهذه التصورات جميعها غنية عن الحد ، ولا يمكنه تصور شىء بدون مشاعره الظاهرة والباطنة ، وما غاب عنه يعرفه بالقياس والاعتبار بمشاهده[1] .

• العاشر : إنهم يقولون : إن للمعترض أن يطعن على حد الحاد « بالنقض »[2] و « المعارضة »[3] .

و « النقض » إما فى « الطرد » وإما فى « العكس » .

أما « الطرد » فهو أنه حيث وجد الحد وجد المحدود ، فيكون الحد

= الألفاظ؟ إن صح هذا فلا نعترف بأنه من قبيل التصورات المنطقية ، بل يكون أشبه الأشياء بالمعانى الغائمة ، التى تدور فى النفس ، ولا يستطاع ضبطها ، ومعلوم أن الحد يقع جوابا لسؤال عن الماهية . والطالب الحقيقة إنما يطلبها ببيان الألفاظ الدالة عليها .

(١) يبدو أن ابن تيمية هنا يخلط بين التصور بمعناه المنطقى والتصور بمعناه النفسى ، الذى يقوم على الإدراك الحسى المباشر . وهذا النوع يعزله المناطقة عن موضوع الحدود الحقيقية ، ويطلقون عليه اسم « اللامعرفات » (الساوى . البصائر النصيرية ص ٤٢)

أما التصور المنطقى فهو بخلاف ذلك إذ يتجه إلى معرفة مقومات الأشياء ذوات الحقائق المركبة .

وهذا الوجه أثر من آثار فخر الدين الرازى على ابن تيمية (انظر : المحصل ص ٥)

(٢) هو : إبطال الدعوى ببيان استلزامها شيئاً من المحالات كالدور والتسلسل .

(٣) هى : إقامة الدليل على خلاف الدعوى . (انظر : الكلنبوى ، رسالة فى آداب البحث والمناظرة ص ٥٦ — ٥٨)

مانعاً ، فإذا بين وجــود الحد ولا محدود ، لم يكن مطرداً ، ولا مانعاً . بل دخل فيه غيره ، كما لو قال فى حد « الإنسان » انه « الحيوان » .

وأما « العكس » فهو أن يكون حيث انتفى الحد انتفى المحدود لـكون الحد جامعاً . فإذا لم يكن جامعاً انتفى الحد مع بقاء بعض المحدود ، كما لو قال فى حد « الإنسان » انه العربى ، فلا يكون الحد منعكساً ، ولو استعمل لفظ الطرد فى موضع العكس لـكان سائغاً . والمقصود أنه لا بد من اتفاق الحد والمحدود فى العموم والخصوص ، فلا بد أن يكون مطابقاً المحدود لا يدخل فيه ما ليس من المحدود ، ولا يخرج منه ما هو من المحدود . فمتى كان أحدهما أعم كان باطلا بالاتفاق وسمى ذلك « نقضاً » فإن « النقض » يرد على الحد، والدليل والقضية الـكلية والعلة . لـكن الدليل والقضية الـكلية ، لا يجب فيهما الانعكاس الا بسبب منفصل ، مثل المتلازمين ، اذا استدل بأحدهما على الآخر ، فهنا يـكون الدليل مطرداً منعكساً . وأما الحد فلابد فيـه من الانعكاس .

و (العلة) ان كانت تامة ، وجب طردها ، وان لم تـكن تامة ، جاز تخلف الحـكم عنها ، لفوات شرط ، أو وجود مانع ، ويسمى ذلك (تخصيصاً) و (نقضاً) . وأما وجود الحـكم بلا علة فيسمى (عدم عكس)وعدم (١٠ص) تأثير . ونفس الحـكم المتعلق بها ينتفى بانتفائها ، ولا يجب انتفاء نظيره إذا كان له علة أخرى . فمجرد عدم الانعكاس ، لا يدل على فساد العلة ، إلا إذا وجد الحكم بدون العلة ، من غير أن تخلفها علة أخرى ، وهو فى الحقيقة وجود نظير الشخص ، وهو نوعه .

فهنا تـكون العلة عديمة التأثير ، فتـكون باطلة .

وبهذا يظهر أن عدم التأثير مبطل لهـا ، وعدم الانعكاس ليس مبطلا لها(١) .

(١) بعد هذا الكلام فى النسخة المطبوعة حاشية بالأصل آثر الناشر كتابتها فى الصلب ولكننا حين قرأناها وجدنا أنها قد تفصل الكلام مع أنها جاءت عـلى سبيل الاستطراد والتوضيح ، وقد آثرنا إثباتها فى الهامش كما هى فى أصل المصنف : « . . . فإنها إذا انتفت انتفى الحـكم المطلق بها وإذا وجد الحـكم بعلة أخرى ، فإن كانت العلة مساوية لها من كل وجه فهى هى ، وإن كانت مجانبة لها فلابد أن يختلف (الحـكم) كما أن حل الدم كان اسم جنس فإن حل الدم الحاصل بالردة نوع غير النوع الحاصل بالزنا والحل الحاصل بالقتل ، فان حل الدم الحاصل بالقتل يجوز فيه الفداء والمعافاة والحل الحاصل بالردة (يجوز) فيه الغفران بالتوبة والحل الحاصل بالزنا فيه حد الرجم بالحجارة وبحضور شهود وكثيرنظائر هذا . فالحل فى أحد الحلين إن كان مماثلا للاخر فالعلتان (واحدة) وإن اختلف الحكم اختلفت العلة . وانتقاض الوضوء بالبول والغائط نوع واحد ليس هو من باب تغاير الحكم بعلتين . . . . كالقتل بالحدود .

فإن قال المعترض: هذه الأوصاف لا تأثير لها فى حل الدم. فإن الردة وزنا المحصن وحراب الـكافر الأصلى يبيح الدم مع انتفاء هذه الأوصاف ،

فيقال له : إن الحل وجد لسبب آخر لا لعدم تأثير هذه الأوصاف كما يستحق الابن الارث بالنسب والنـكاح والولاء ويثبت الملك بالمعاوضة والإرث والايهاب والاغتنام . وتلك المباحات لو كان للمستدل . . . فيجب القود قياسا على القتل لم يرد عليه هذا السؤال لأن الواجب بالردة والزنا ليس قوداً .

وأما عدم التأثير مبطل لما هو العلة لأن تأثير الدلالة الذى يجمع فيه لا يدل على العلة فإن الدليل لا يجب انعكاسه كما لو قال من يركب القياس فى مسألة زكاة الصبى : ملبوس فلا يجب له الزكاة كلباس الـكبير .

قيل له : لا تأثير لـكونه لباسا لا فى الفرع ولا فى الأصل بل هذا الحـكم ثابت عند أهل الشرع فى جميع مال الصغير :

إلى هنا انتهى نص الحاشية .

تعليق : قد نقلنا هذا النص كما هو من النسخة المطبوعة على ما فيه من اضطراب ونوضحه فيما يأتى :

إذا وجد الحـكم بلا علة معينة فإن كان لعلة أخرى مساوية فتسمى العلة التى وجد الحـكم مع انتفائها غير منعكسة وإن وجد الحـكم بعلة ليست مساوية لها فتسمى تلك العلة التى وجد الحـكم بدونها ليست مؤثرة ومن هنا يكون عدم التأثير مبطلا لها وعدم الانعـكاس ليس مبطلا لها .

وهذه كلمات جوامع فى هذه الكليات التى يكثر فيها اضطراب الناس .

وأما (المعارضة[١]) للحد بحد آخر فظاهر .

فإذا كان المستمع للحد يبطله بـ (النقض) تارة و بـ (المعارضة) أخرى ، ومعلوم أن كليهما لا يمكن إلا بعد تصور المحدود ، علم أنه يمكن تصور المحدود بدون الحد ، وهو المطلوب .

= وفى حالة ما إذا وجد الحكم بعلة مساوية للعلة المخصوصة المنتفية يكون الحكم مساويا للحكم الذى كان معلقا بها .

أما إذا كان الحكم قد وجد بعلة مجانبة لها أى غير مساوية لها يكون الحكم مختلفا وذلك كحل الدم بالنسبة للمرتد والزانى والقاتل فإن الحل للردة غير الحل للزنا غير الحل للقتل . وليس هذا من باب انتقاض الوضوء بالبول والغائط ولمس المرأة الأجنبية من غير حائل لأن انتقاض الوضوء بكل واحد منها واحد لتماثل العلل .

فإن قيل : إن الردة والزنا والقتل علل لإباحة الدم لأنها قد تنتفى ويوجد حل الدم وذلك كحل دم الكافر الأصلى الحربى .

قلنا : إن حل دم الحربى أنما هو لسبب آخر إذ قد يكون للحكم علل متعددة وذلك كثبوت الملك بالإرث والشراء والهبة والغنيمة .

فإن قيل : أن حل دم الكافر الحربى انما هو بالقياس على القاتل .

قلنا : ليس للمعترض أن يقول بهذا القياس بالنسبة للردة والزنا إذ إباحة الدم بالنسبة إليهما ليس بالقود .

إذن إباحة الدم فيهما ليس بقياسهما على القاتل لعدم القود بالنسبة إليهما ومن ثم يتبين لنا أن عدم الانعكاس لا يبطل العلية إذا وجد الحكم بعلة أخرى مساوية لها ، وهذا فيما إذا كانت غير منعكسة .

أما إذا كانت غير مؤثرة — أى أن الأوصاف الموجودة بها لا دخل لها ، فى الدلالة على الحكم — فتكون علة باطلة .

فلو قيل : مال الصبى ملبوس وكل ملبوس لازكاة فيه فمال الصبى لازكاة فيه .

قلنا : إن وصف اللباس له دخل فى علية الزكاة لا فى مال الكبير ولا فى مال الصغير فعليته باطلة لعدم تأثيره فى المدلول .

(١) المعارضة هى إبطال السائل ما أدعاه المعلل واستدل عليه بإثباته نقيض هذا المدعى أو ما يساوى نقيضه أو الأخص من نقيضه (انظر رسالة الكلنبوى ص ٥٨)

(البداهة والنظر ليسا من لوازم المعلومات)

الحادى عشر : أن يقال : هم معترفون بأن من التصورات ما يكون بديهياً لا يحتاج إلى حد وإلا لزم الدور أو التسلسل .

وحينئذ فيقال : كون العلم بديهياً . أو نظرياً هو من الأمور النسبية الإضافية ، مثل كون القضية يقينية أو ظنية ؛ اذ قد يتيقن زيد ما يظنه عمـــــرو ، وقد يبده زيد من المعانى ما لا يعرفه غيره الا بالنظر ، وقد يكون حسياً لزيد من العلوم ما هو خبرى عند عمرو .

وان كان كثير من الناس يحسب أن كون العلم المعين ضرورياً أو كسبياً ، أو بديهياً أو نظرياً ، هو من الأمور اللازمة له بحيث يشترك فى ذلك جميع الناس ، وهذا غلط عظيم ، وهو مخالف للواقع .

فإن من رأى الأمور الموجودة فى مكانه وزمانه كانت عنده من الحسيات (المشاهدات) وهى عند من علمها بالتواتر من (المتواترات) وقد يكون بعض الناس انما علمها بخبر ظنى (١١ص) فيكون عنده من باب (الظنيات) ، ومن لم يسمعها فهى عنده من (المجهولات) .

وكذلك (العقليات) ؛ فإن الناس يتفاوتون فى الإدراك تفاوتاً لا يكاد ينضبط طرفاه . ولبعضهم من العلم البديهى عنده[1] (والضرورى ما ينفيه غيره أو يشك فيه) .

وهذا بين فى (التصورات) و (التصديقات) .

واذا كان ذلك من الأمور النسبية والإضافية أمكن أن يكون

---

(١) زيدت على هامش الأصل بخط المصنف .

بديهياً عند بعض الناس من التصورات ما ليس بديهياً لغيره ، فلا يحتاج إلى (حد) ، وهذا هو الواقع .

وإذا قيل : (فمن لم يحصل له تلك المحدودات بالبديهة حصلت له بالحد) ،

قيل : كثير منهم يجعل هذا حكما عاما فى جنس النظريات ، لجنس الناس وهذا خطأ واضح .

ومن تفطن لما ذكرناه يقال له : ذلك الشخص الذى لم يعلمها بالبديهة يمكن أن تصير بديهية له بمثل الأسباب التى حصلت لغيره [1] ، فلا يجوز أن يقال لا يعلمها إلا « بالحدود »

---

(١) جاء فى تعليق الدكتور على سامى النشار على كتاب «صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام» للسيوطى مايفيد أن ابن تيمية متأثر بالرازى فى هذا الوجه وقد أحال القارىء إلى كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص٣ طبعة الخانجى .

وبالرجوع إلى هذا المصدر وغيره للرازى لم نجده قال بفكرة النسبية وعلى هذا فيكون هذا الوجه فى فكرته خالصاً لابن تيمية (انظر السيوطى ، صون المنطق ص ٢٠٦ الطبعة الأولى والرازى المحصل ص٣ طبعة الخانجى) .

﴿ المقام الإيجابى فى الحدود والتصورات ﴾

وأما المقام الثانى ؛ وهو أنه هل يمكن تصور الأشياء بالحدود ؟

الفرق بين طريقتى المتكلمين والمنطقيين فى الحدود

فيقال : المحققون من النظار يعلمون أن الحد فائدته « التمييز بين المحدود وغيره » كالإسم ، ليس فائدته « تصوير المحدود وتعريف حقيقته » ؛ وإنما يدعى هذا أهل المنطق اليونانى ، أتباع أرسطو ، ومن سلك سبيلهم وحذا حذوهم تقليداً لهم من الإسلاميين وغيرهم .

فأما جماهير أهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم فعلى خلاف هذا .

وإنما دخل هذا فى كلام من تكلم فى « أصول الدين والفقه » بعد أبى حامد فى أواخر المائة الخامسة وأوائل المائة السادسة ؛ فإن أباحامد وضع مقدمة منطقية فى أول المستصفى [1] وزعم أن من لم يحط بها علماً فلا ثقة له بشىء من علومه .

الكلام على كتب الغزالى ورأيه فى المنطق

وصنف فى ذلك « محك النظر » و « معيار العلم » ؛ ودواماً اشتدت به ثقته .

وأعجب من ذلك وضع [2] ماسماه « القسطاس المستقيم » ونسبه إلى

---

(١) يقول الغزالى فى مقدمة كتابه (المستصفى من أصول الفقه ص٧) « نذكر فى هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها فى الحد والبرهان ونذكر شرط الحد الحقيق وشرط البرهان الحقيق وأقسامهما على منهاج أوجز مما ذكرناه فى كتاب محك النظر وكتاب معيار العلم .

وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة بل هى مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيطبها فلا ثقة له بعلومه أصلا فمن شاء ألا يكتب هذه المقدمة فليبدأ بالكتاب من القطب الأول فإن ذلك أول أصول الفقه وحاجة جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه .

(٢) أشار الناشر إلى أن لفظة « ما » مقطوع مكانها من الأصل وأنه اجتهد فى إثباتها .

أنه تعلمه من الأنبياء[١] ، وإنما نعلمه من ابن سينا[٢] وأن ابن سينا تعلمه من كتب أرسطو [٣].

---

(١) يرى الغزالى أن ميزان المعرفة الذى قدمه فى هذا الكتاب واضعه هو الله تعالى ومعلمه جبريل عليه السلام ومستعمله الخليل ومحمد عليهما الصلاة والسلام ، انظر القسطاس المستقيم .

(٢) **ابن سينا :**

- أبو على الحسين بن عبد الله (باللاتينية : أفيسنا وهو مأخوذة عن العبرية أفن سينا) كان يعد طوال عدة قرون — ولا يزال يعد فى بعض بلاد المشرق الأسلامى — إمام العلوم كلها حتى صار اسم « الشيخ الرئيس » علما عليه ولد سنة ٣٧٠ هـ (٩٨٠ م) بأفشنة بالقرب من بخارى وكان أبوه من أهل بلخ .

حفظ ابن سينا القرآن وجانباً من الأدب وهو فى سن العاشرة درس المنطق والهندسة وعلم النجوم على أبى عبد الله الناتلى ودرس بجهده الخاص الالهيات والطبيعيات والطب غير أنه لم يفهم الالهيات إلا بعد أن وقع فى يده كتاب الفارابى فى أغراض مابعد الطبيعة .

وقد حددت هذه القراءة تكوينه الفلسفى ذلك لأن نظر الفارابى فى المنطق والالهيات التى يرجع أصلها إلى شروح فلاسفة الأفلاطونية الجديدة وتعليقاتهم على كتب أرسطو هى التى حددت وجهة تفكيره الفلسفى .

توفى سنة ٤٢٨ بهمذان وما يزال قبره بها حتى الآن .

أشهر كتبه موسوعة الشفاء والاشارات والتنبهات والنجاة والقانون فى الطب

انظر دائرة المعارف الإسلامية مادة ابن سينا ص٣١٨ نشرة الشعب .

وانظر ابن أبى أصيبعة جـ٢ ص ٢ نشره ميلر . وانظر التصوف عند ابن سنا للدكتور عبد الحليم محمود .

(٣) **ارسطو :**

● فيلسوف يونانى شهير ولد سنة ٣٨٤ ق . م فى اسطاغيرا Stagrus والتحق بأكايمية أفلاطون وظل فى الأكاديمية عشرين سنة حتى توفى أفلاطون . وقد نظم أرسطو المنطق الصورى بعد أن انتفع بما قدمه سقراط من حوار وما قدمه أفلاطون من فكرة التقسيم والتصنيف .

وما يؤخذ على أرسطو من أنه أهمل المنطق المادى لم يوافق عليه الأستاذ يوسف كرم والدكتور يحيى هويدى حيث رأيا أن المسئول عن اغراق المنطق الأرسطى فى الصورية انما هم المدرسيون، مسلمون ومسيحيون. أما هو فلم يغفل المنطق المادى وإن كان لم يجمعه فى كتاب خاص .

انظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١١٩ ، أحمد أمين وزكى نجيب محمود فى قصة الفلسفة اليونانية ص ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، د. يحيى هويدى منطق البرهان ص ٤ ،٥

[وهؤلاء الذين تكلموا فى « الأصول » بعد أبى حامد (١) هم الذين تكلموا فى الحدود بطريقة أهل المنطق اليونانى (٢)] .

فائدة الحد عند المتكلمين التميز بين الحدود وغيره

أما سائر طوائف النظار [١٢ ص] من جميع الطوائف — المعتزلة (٣) والأشعرية(٤) والكرامية(٥) والشيعة(٥) وغيرهم ، ممن صنف فى هذا الشأن من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم — فعندهم إنما تفيد الحدود « التمييز بين المحدود وغيره » .

---

(١) ذكر الناشر أن ما بين القوسين مزيد على الهامش بخط المصنف . والذى يظهر أنه ليس كلاما هامشيا ولكنه يتمشى مع السياق العام ولهذا آثرنا كتابته فى صلب الكتاب لاسيا إذ اعرفنا أن بعضا من أصول الكتاب قد ذكر عند مراجعة الناسخ على المصنف كما سيظهر ذلك فيما يأتى وأن الناسخ قد اضطر إلى كتابة الاضافات للايضاح على الهامش بعد أن املاها عليه المصنف .

(٢) ينظر الإحكام للآمدى المتوفى (سنة ٦٣٠ هـ) .

وانظر أيضاً : النظر والمعارف ص١٣ للقاضى عبد الجبار تحقيق الدكتور إبراهيم يومى مدكور ، يقول « لأن من حق الحد أن يفيد ما يبين به المحدود من غيره .

٣ — **المعتزلة :**

● فرقة كلامية إسلامية ، ظهرت فى أخريات القرن الأول الهجرى ، وبلغت شأوها فى العصر العباسى الأول .

ومن أهم سمات الفرقة اعتدادها بالعقل فى تصوير العقيدة .

ولهذه الفرقة مدرستان رئيسيتان .

إحداها بالبصرة : ومن أشهر رجالها ، واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد ، وأبو الهذيل العلاف ، وإبراهيم النظام ، والجاحظ .

والأخرى ببغداد : ومن أشهر رجالها : بشر بن المعتمر ، وأبو موسى المردار ، وثمامة بن الأشرس ، وأحمد بن أبى دؤاد .

وللمعتزلة أصول خمسة يدور عليها مذهبهم وهى :

العدل ، والتوحيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والوعد والوعيد ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

انظر : مقدمة الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار نشرة عبد الكريم عثمان .

د/ على سامى النشار نشأة الفكر جـ١ ص ٣٩٤ ، والشهرستانى الملل والنحل جـ١ ص ٤٩ .

(٤) انظر الارشاد لإمام الحرمين، تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم.

● **الأشعرية :**

• تنتسب هذه الفرقة إلى مؤسسها أبى الحسن الأشعرى الذى كان فى أول حياته معتزليا

بل أكثرهم لايسوغون الحد إلا بما يميز المحدود عن غيره ولايجوزون أن يذكر فى الحد ما يعم المحدود وغيره ، سواء سمى « جنسا » أو (عرضاً عاماً) وإنما يحدون بما يلازم المحدود (طرداً وعكساً) ، ولا فرق عندهم بين ما يسمى (فصلا) و (خاصة) ونحو ذلك ما بتميز به المحـــدود من غيره .

تتلمذ على الجبائى ،وقد انفصل عن المذهب وقرر بنفسه العقائد على طريقة جديدة أقرب الى النص منها إلا الاعتداد بالعقل .

أصبح اسم الأشعرية علما على تلك الفرقة التى تعتنق ذلك المذهب وتعارض مذهب المعتزلة ومذاهب الفرق الأخرى وأصبح أيضاً اسم أهل السنة والجماعة لقباً لهذه الفرقة ، من أشهر رجال هذة الفرقة : الباقلانى وابن فورك والاسفرايينى والقشيرى والجوينى والغزالى .

والأشعرية وإن كانوا يذهبون مذهب إمامهم فى أن العقل يستطيع إدراك وجود الله إلا أنه ليس للعقل عندهم نفس المكانة التى له عند المعتزلة، فهو لايوجب شيئاً من المعارف ولايقتضى تحسينا ولاتقبيحاً ولايوجب على الله شيئاً رعاية لمصالح العباد،والواجبات كلها واجبة بالنص ومعرفة الله تحصل بالعقل وبالسمع تجب .

(انظر : البغدادى الفرق بين الفرق ص ٢٦ والاسفرايينى التبصير فى الدين ص ٩١ والشهرستانى الملل جـ١ ص٨٥ .

● **الكرامية :**

فرقة كلامية تنسب إلى محمد بن كرام الذى نشأ فى سجستان وتوفى ببيت المقدس ٨٦٩م والكرامية مجسمون يذهبون إلى أن الله محدود من جهة العرش وأن شيئاً لايحدث فى العالم قبل حدوث أعراض فى ذاته ولكنهم مع ذلك عرفوا بالزهد والتقوى والعمل على نشر الاسلام، تعددت فروعهم دون اختلاف فى الأصول، كثر أتباعهم فى خراسان وبلاد ماوراء النهر وبيت المقدس حتى أوائل القرن الثالث عشر .

(انظر النشار : نشأة الفكر جـ١ ص ٦١٧ ، الشهرستانى الملل والنحل جـ١ ص ٩٩ والبغدادى الفرق ص ٢٥ .

● **الشيعة :**

يقول عنهم الشهرستانى : هم الذين شايعوا عليا رضى عنه على الخصوص وقالوا بإمامته وخلافته ، نصا ووصية إما جليا وإما خفيا : واعتقدوا أن الامامية لاتخرج من أولاده وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقية من عنده .

وقالوا : ليست الإمامة قضية مصلحية تناط باختيار العامة وينتصب الإمام بتنصيبهم ، بل هى قضية أصولية وهى ركن من الدين لايجوز الرسل عليهم السلام إغفاله وإهماله ولاتفويضه إلى العامة وإرساله . وتفرقوا إلى أكثر من فرقة ولكن تجمعهم هذه الأصول .

أ — القول بوجوب التعيين والتنصيص . ب — ثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوبا =

مشاهير المتكلمين من جميع الطوائف

وهذا مشهور فى كتب أهل النظر فى مواضع يطول وصفها من كتب المتكلمين (١)، من أهل الإثبات وغيرهم ، كأبى الحسن الأشعرى (٢)، والقاضى أبى بكر (٣)،

= عن الكبائر والصغائر . جـ — القول بالتولى والتبرى قولا وفعلا وعقدا إلا فى حالة التقية .

وهم خمس فرق : كيسانية وزيدية وإمامية وغلاة وإسماعيلية .

وبعضهم يميل فى الأصول إلى الاعتزال وبعضهم إلى السنة وبعضهم الى التشبيه .

(انظر الشهرستانى الملل والنحل جـ١ ص ١٣١ ، البغدادى الفرق ص ٢١ ومابعدها والنشار نشأة الفكر جـ٢ .

(١) نقول : إن المتكلمين يرون أن الأجسام كلها متماثلة سواء أكانت أجساما لطيفة أو كثيفة والخلاف بينها إنما هو بالصفات والخواص .

ومن ثم يعرفون بالخاصة التى تميز المعرف عن غيره .

أما المناطقة فإنما يرون أن الأجسام مختلفة فى الحقيقة بناء على أن الصورة النوعية جوهر فلكل حقيقة هيولى وصورة نوعية بها تتنوع الأجسام وتختلف الآثار .

من ثم كان موقفهم فاسدا لفساد قولهم فى الالهيات.حيث ذهبوا الى أن حقائق الأشياء مختلفة فى الذات وبنوا حدودهم المنطقية على هذا .

(٢) أبو الحسن الأشعرى (٢٦٠ — ٣٢٤ﻫ ٨٧٤—٩٣٦)

على بن اسماعيل بن اسحق أبو الحسن ، من نسل الصحابى الجليل أبى موسى الأشعرى مؤسس مذهب الأشاعرة . وهو من أئمة المتكلمين المجتهدين . ولد بالبصرة وتلقى مذهب المعتزلة عن شيخه الجبائى وتقدم فى المذهب ولكنه رجع الى مذهب أهل السنة والجماعة وجاهر بعدائه للاعتزال توفى ودفن ببغداد

قيل : بلغت مؤلفاته ثلاثمئة كتاب،أشهرها :

مقالات الاسلاميين ، الابانة — الرد على المجسمة — رسالة فى الايمان — استحسان الخوض فى علم الكلام

(أنظر : طبقات الشافعية جـ٢ ص٢٤٥ والمقريزى الخطط جـ٢ ص ٣٧٩ وابن كثير البداية والنهاية جـ١١ ص ١٨٧ وابن خلكان ٣٢٦/١ .

(٣) الباقلانى ٣٣٨ - ٤٠٣ﻫ ٩٥٠—١٠١٣م هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر أبو بكر ، من كبار علماء الكلام .

انتهت اليه رئاسة المذهب الأشعرى ولد فى البصرة وسكن بغداد وتوفى بها كان جيد الاستنباط من أشهر كتبه اعجاز القرآن — التمهيد — الانصاف — دقائق الكلام

(انظر . وفيات الأعيان جـ٦ : ٤٨١ وتاريخ بغداد جـ٥ /٣٧٩ ومقدمة التمهيد نشرة الدكتورين محمد عبد الهادى أبو ريدة ، ومحمود الخضيرى) .

وأبى اسحق (١)، وأبى بكر بن فورك (٢) والقاضى أبى يعـلى (٣)،

---

(١) **أبو اسحاق** الاسفرايينى (توفى ٤١٨هـ — ١٢٠٧م)

هو ابراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران أبو اسحق، عالم بالفقه والأصول كان يلقب بركن الدين .

نشأ فى اسفرايين (بين نيسابور وجرجان) ثم خرج إلى نيسابور، وبنيت له فيها مدرسة باسمه درس فيها الفقه والأصول والكلام على المذهب الأشعرى .

من أشهر كتبه الجامع فى أصول الدين خمس مجلدات — ورسالة فى أصول الفقه كان ثقة فى علوم الحديث وله مناظرات مع المعتزلة .

(أنظر وفيات الأعيان جـ١ ص٤ — شذرات الذهب جـ٢ ص ٢٠٩ طبقات الشافعية جـ٣ ص ١١١ مقدمة الشيخ زاهد الكوثرى على العقيدة النظامية للجوينى ص٦ جـ١ القاهرة سنة ١٩٤٨ م).

(٢) **ابن فورك** (٤٠٦هـ — ١٠١٥ م) .

محمد بن الحسن بن فورك الأنصارى الأصبهانى كنيته أبو بكر : واعظ وعالم بالأصول والكلام من فقهاء الشافعية سمع بالبصرة وبغداد وحدث بنيسابور وبنى بها مدرسة وتوفى على مقربة منها، قتله محمود بن سبكتكين بالسم، لأمر يتصل بالعقيدة قال عنه ابن عساكر : بلغت تصانيفه فى أصول الدين وأصول الفقه ومعانى القرآن قريباً من المائة .

(انظر : السبكى طبقات الشافعية الكبرى جـ٣ ص ٥٢ تبيين كذب المفترى لابن عساكر ص٢٣٢ والنجوم الزاهرة جـ٤ ص ٢١٠، وفيات الأعيان جـ١ ص ٤٨٢ .

(٣) **أبو يعلى** (٣٨٠—٤٥٨هـ) — (٩٩٠ — ١٠٦٦م)

محمد بن الحسن بن محمد بن خلف بن الفراء، أبو يعلى، عالم عصره فى الأصول والفروع وأنواع الفنون، من أهل بغداد، ارتفعت مكانته عند القادر والقائم العباسيين . وولاه القائم قضاء دار الخلافة، والحرم، وحران، وحلوان .

له تصانيف كثيرة منها :

١ — الإيمان ٢ — الكفاية فى أصول الفقه ٣ — أحكام القرآن

٤ — عيون المسائل ٥ — أربع مقدمات فى أصول الديانات ٦ — المجرد فقه على مذهب الإمام أحمد .

وردود على الأشعرية : والكرامية، والمجسمة، وابن اللبان، وغير ذلك وكان شيخ الحنابلة .

انظر : ابن أبى يعلى طبقات الحنابلة ٢/١٩٣—٢٣٠

تاريخ بغداد ٢/٢٥٦

شذرات الذهب ٣/٣٠٦

الوافى بالوفيات ٣/٧

وابن عقيـل (١) وأبي المعالي الجويني (٢) وأبي الميمون النسفي الحنفي (٣)

---

(١) **ابن عقيل** (٤٣١ - ٥١٣ هـ ١٠٤٠ — ١١١٩ م) كنيته أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الظفري .

عالم العراق وشيخ الحنابلة ببغداد فى وقته كان قوى الحجة اشتغل بمذهب المعتزلة فى حداثته كان يعظم الحلاج فأراد الحنابلة قتله فاستجار بباب المراتب لعدة سنين ثم أظهر التوبة حتى تمكن من الظهور .

له تصانيف كثيرة أعظمها كتاب الفنون التى قال عنه الذهبي كتاب الفنون لم يصنف كتاب فى الدنيا أكبر منه لأنه يقع فى أربعمائة مجلد .

وله كتاب : الواضح فى الأصول . والفصول فى فقه الحنابلة .

(انظر : ابن العماد : شذرات الذهب ٤ : ٣٥ ، جلاء العينين ص٩٩) .

(٢) **أبو المعالي الجويني** (٤١٩ — ٤٧٨ هـ ، ١٠٢٨ — ١٠٨٥ م) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني أبو المعالي ركن الدين الملقب بإمام الحرمين أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي .

ولد فى جوين — من ضواحي نيسابور — ورحل إلى بغداد ثم مكة حيث جاور أربع سنين، ثم ذهب إلى المدينة فأفتى ودرس جميع طرق المذهب ثم عاد إلى نيسابور فبنى له الوزير نظام الملك المدرسة النظامية وصار أستاذها وكان يحضر دروسه كبار العلماء له مصنفات كثيرة أشهرها .

١ — غياث الأمم .
٢ — العقيدة النظامية .
٣ — البرهان فى أصول الفقه الارشاد فى أصول الدين على مذهب الأشاعرة .
٤ — الشامل فى أصول الدين .

(انظر : السبكي : طبقات الشافعية ٣/٢٤٩
الذهبي : سير أعلام النبلاء المجلد /١٥
طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ١/٤٤٠ ، ٢/١٨٨
ابن عساكر : تبيين كذب المفترى ٢٧٨ — ٢٨٥

(٣) **أبو المعين النسفي** (٤١٨ — ٥٠٨ هـ ، ١٠٢٧ — ١١١٥ م)
ميمون بن محمد بن معبد بن مكحول أبو المعين النسفي الحنفي عالم بالأصول والأحكام ولد بسمرقند وسكن بخارى

من أشهر كتبه بحر الكلام ح ، تبصرة الأدلة ح والتمهيد لقواعد التوحيد ح والعمدة =

وغيرهم ، وقبلهم أبو على [١] ، وأبو هاشم [٢] ، وعبد الجبار [٣] وأمثالهم

= فى أصول الدين ح والعالم والمتعلم خ ، شرح الجامع الكبير للشيبانى فى الفقه الحنفى .
(انظر : كشف الظنون ص٣٣٧ وهدية العارفين ج٢ ص٤٨٧ والجواهر المضية ج٢ ص ١٨٩) .

١ — أبو على الجبائى (٢٣٥—٣٠٣ هـ ، ٨٤٩ - ٩١٦م)
محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائى أبو على من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام فى عصره وإليه تنسب طائفة الجبائية
له مقالات وآراء انفرد بها فى المذهب .
اشتهر فى البصرة ولما توفى دفن بجبى محلته التى نسب إليها .
يعتبر أستاذنا للاشعرى ولابنه أبى هاشم ، له تفسير حافل مطول على مذهب الاعتزال فى التأويل .
(انظر : المقريزى الخطط ج٢ ص٣٤٨ — ابن خلكان وفيات الأعيان ج١ ص٤٨٠ وابن كثير البداية والنهاية ج١١ ص١٢٥ ومفتاح السعادة ج٢ ص٣٥) دائرة المعارف الإسلامية و/٢٧٠ — ٣٧٤

(٢) أبو هاشم الجبائى (٢٧٧ — ٣٢١ هـ ، ٨٧٠ ، ٩٤١م)
عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائى عالم بالكلام على مذهب المعتزلة تلمذ على أبيه وانفرد بآراء خالف فيها المذهب وأشهر آرائه التى انفرد بها قوله بالأحوال بدل الصفات التى تكون وسطا بين الموجود والمعدوم . تبعته فرقة سميت باسمه « البهشمية » نسبة إلى كنيته أبى هاشم . مولده ووفاته ببغداد .
له مصنفات كثيرة على مذهب الاعتزال
(انظر المقريزى الخطط ج٢ ص٣٤٨ وابن خلكان وفيات الأعيان ج١ ص٢٩٢ وتاريخ بغداد للخطيب البغدادى ج١١ ص٥٥) .

(٣) القاضى عبد الجبار (٤١٥ — هـ — ١٠٢٥ م)
قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمدانى الأسد أبادى .
كان شيخ المعتزلة فى عصره وهم يلقبونه بقاضى القضاة ولا يطلقون هذا اللقب على غيره من أئمة المذهب ، ولى القضاء بالرى ومات بها .
له تصانيف كثيرة أشهرها موسوعته فى علم الكلام « المغنى » وطبقات المعتزلة وتنزيه القرآن عن الطاعن وشرح الأصول الخمسة .
(انظر تاريخ بغداد ج ١١ ص ١١٣ ، معجم المطبوعات ص ١٢٦٩ والسبكى ج ٣ ص ٢١٩) .

من شيوخ المعتزلة ، كذلك ابن النوبخت [١] ، والموسوى [٢] ، والطوسى [٣]

(١) **ابن النوبختى** (٣١٠ هـ — ٩٢٢ م)
الحسن بن موسى بن الحسن بن محمد النوبختى ، فلكى عارف بالفلسفة كانت تدعيه المعتزلة والشيعه ، من أهل بغداد ولد وتوفى بها .

من أشهر كتبه فرق الشيعة — الآراء والديانات — اختصار الكون والفساد لأرسطو ، الرد على أصحاب التناسخ ، الرد على الغلاة — الفرق والمقالات ، والنكت على ابن الراوندى) .

(انظر : لسان الميزان جـ ٢ ص ٢٥٨ النشار : نشأة الفكر جـ٢ ، أعيان الشيعة ٢٣/٣٣٣) .

(٢) **الموسوى** (٣٠٤ — ٤٠٠ هـ ، ٩١٦—١٠١٠ م) .
الحسين بن موسى الحسينى العلوى الطالبى أبو أحمد نقيب العلويين فى بغداد ووالد الشريفين الرضى والمرتضى ولى إمارة الحاج سنة ٣٥٤ هـ ثم ابضعليه عضد الدولة البويهى سنة ٣٦٩هـ حتى أطلق سراحه شرف الدولة سنة ٣٧٢ وعزل عن نقابة العلويين سنة ٣٨٤ وأعيد إليها سنة ٣٩٤ وأضيف اليه الحج والمظالم فلم يزل على ذلك حتى توفى وهو ضرير سنة ٤٠ هـ
(انظر : ابن الأثير: الكامل) .

(٣) **النصير الطوسى** (٥٩٧ — ٦٧٢ هـ) (١٢٠١ — ١٢٧٤ م)
محمد بن محمد بن الحسن ، أبو جعفر نصير الدين الطوسى ، فيلسوف ، كان رأسا فى العلوم العقلية ، ولد بطوس (قرب نيسابور) ، واتخذ خزانة ملأها من الكتب واجتمع له فيها نحو أربعمائة ألف مجلد .

وصنف كتبا جليلة منها :

١ — تحرير العقائد ويعرف بتجريد الكلام .
٢ — تلخيص المحصل : مختصر المحصل للفخر الرازى .
٣ — حل مشكلات الإشارات والتنبيهات لابن سينا .
٤ — شرح قسم الآلهيات من إشارات ابن سينا .
٥ — مصارع المصارع .
٦ — إثبات العقل .

انظر: فوات الوفيات ١٤٩/٢ شذرات الذهب ٣٣٩/٥ مفتاح السعادة ٢٦١/١ معجم المطبوعات ١٢٥٠ اغاثة اللهفان ٢٦٧/٢

وغيرهم من شيوخ الشيعة ، وكذلك محمد ابن الهيصم [1] وغيره من شيوخ الكرامية ، فإنهم تكلموا فى (الحد) قالوا :

قول أبى المعالى وتلميذه فى الحدود

(إن حد الشىء وحقيقته خاصته التى تميزه) . قال أبو القاسم الأنصارى فى (شرح الارشاد) [2] قال إمام الحرمين : القصد من التحديد فى اصطلاح المتكلمين (التعرض لخاصة الشىء وحقيقته التى يقع بها الفصل بينه وبين غيره) .

قال الأستاذ : حد الشىء (معناه الذى لأجله كان بالوصف المقصود بالذكر) .

قال أبو المعالى : ولو قال قائل حد الشىء (معناه) واقتصر عليه كان سديداً أو قال ، حد الشىء (حقيقته [3] أو خاصته) كان حسنا .

(١) محمد بن الهيصم ذكره الشهرستانى فى كتابه : الملل والنحل على أنه من الكرامية لكنه مقارب أى أن أقواله تقرب من أقوال أهل السنة فى الصفات والجسمية والعرش ولم يعطنا تاريخا وافيا لحياته أو مؤلفاته .

(انظر الشهرستانى الملل والنحل ج١ ص ١٠١٠، ١ والنشار نشأة الفكر ج١ (٦٢٧)

(٢) « الإرشاد فى قواعد الاعتقاد » فى علم الكلام لإمام الحرمين أبى المعالى عبدالملك ابن عبدالله الجوينى المتوفى سنة ٤٧٨ هـ .

وقد شرح هذا الكتاب تلميذه أبو القاسم سليمان بن ناصر الأنصارى المتوفى سنة ٥١٢ هـ كما يذكر ذلك صاحب كشف الظنون .

ثم شرحه من بعده الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن يوسف بن أوسى المشتهر بابن المرأة تحت عنوان (نكت الارشاد فى الاعتقاد) ، غير أن هذا المؤلف لم يشرح كتاب الإمامة الذى هو آخر كتاب الإرشاد .

وهذا الشرح توجد منه نسخة بدار الكتب المصرية رقم ٦ توحيد وتاريخها عام ٧٣٩ هـ وهو فى خمسة مجلدات ومجموع أوراقها قرابة تسعمائة صفحة .

ثم شرح العلامة تقى الدين مظفر بن عبد الله بن على بن الحسين الشافعى تحت عنوان (شرح المقترح على الإرشاد فى أصول الاعتقاد) وهذا الشرح توجد منه نسخة بدار الكتب تحت رقم ١١١٣ توحيد .

(٣) لعل ابن تيمية يرى أن الحقيقة التى ذكرت هنا فى حد الشىء انما يراد بها مادلت عليه الخاصة لزوما إذ التعريف عند المتكلمين يكون بالخاصة فقط دون أن يكون هناك أمر مشترك سواء أكان جنسا أم عرضاً عاما .

قال : فإن قيل (إذا قلتم حد العلم أو حقيقته ما يعلم به فلم تذكروا خاصة العلم؛ لأن العلم يشتمل على مختلفات ومتماثلات لا تجتمع جميعها فى خاصة واحدة؛ فإن المجتمعين فى الأخص متماثلان) فنقول : إنما غرضنا أن نبين أن المذكور حدا هو [١٣ص] (خاصة وصف المحدود فى مقصود الحد) إذ ليس الغرض بالسؤال عن (العلم) التعرض لتفصيله وإنما الغرض (معرفة العلمية بأخص وصف العلم) الذى يشترك فيه ما يختلف منه وما يتماثل مما ذكرناه حيث قلنا : إنه (المعرفة) أو (ما يعلم به) أو (التبيين) .

وهذا على طريقة الأستاذ

ومن رام ذكر حـــد من قبيل المعلومات فإنما غرضه الوقوف على صفة يشترك فيها القبيل المسئول عنه على وجه يتضح للسائل .

إن الحد صفة المحدود دون قول القائل

قال أبو المعالى : فإن قيل [1] (الحـــد يرجع إلى قول المخبر أو إلى صفة فى المحدود ؟) قلنا : ما صار إليه كافة الأئمة أن الحـــد صفة المحدود سكت عنـه الواصفون أم نطقوا ، وهو بمعنى (الحقيقة) وقد ذكر القاضى

---

(١) صور إمام الحرمين تساؤلا مؤداه : هل الحد يرجع إلى قول الحاد أو يرجع إلى صفة فى المحدود، وأجاب بما اتفق عليه كافة أئمة المذهب بأن الحد يرجع إلى صفة فى المحدود سواء قال بها الحاد أو لم يقل بها .
ثم ذكر رأى القاضى الباقلانى فى كتابه «التقريب» فى الحد وهو أنه : قول الحد المنبىء عن صفة تشترك فيها جميع آحاد المحدود .

وحينئذ يكون القاضى قد وافق أئمة المذهب على أن هناك صفة فى المحدود تشترك فيها جميع آحاده .

وإنما الذى يختلف فيه القاضى مع الأصحاب هو أن الحاد هو الذى قال بهذه الصفة وتظهر ثمرة الخلاف فى أن من قال : إن الحـــد هو اللفظ المنبىء عن وصف المحدود يرى أن من الأشياء ما قد حد ومنها ما لم يحد .

ومن قال : إن الحد هو وصف المحدود يرى أنه ما من شىء إلا وقد حد .

فى (التقريب) أن الحد قول الحاد المنبىء عن الصفة التى تشترك فيها آحاد المحدود .

ووافق الأصحاب فى أن حقيقة الشيء ومعناه راجعان إلى صفة دون قول القائل ، وإنما بين ذلك فى الحد لمشابهته الوصف ومشابهة الحقيقة الصفة. ونحن نفصل بين الوصف والصفة .

ثم قال القاضى : من الأشياء ما يحد ومنها ما لا يحد . . . وما من محقق إلا وله حقيقة .

الاطراد والانعكاس من شرائط الحد

ومن صار إلى أن الحد يرجع إلى حقيقة المحدود يقول : ما من ذى حقيقة إلا وله حد ، نفياً كان أو إثباتاً .

والغرض من التحديد التعرض لحقيقة الشيء التى بها يتميز عن غيره والشيء إنما يتميز عن غيره بنفسه وحقيقته لا بقول القائل .

ثم قال أبو المعالى : قال المحققون (الاطراد والإنعكاس من شرائط الحد) . وإذا كان الغرض من الحد (تمييز المحدود بصفته عما ليس منه) (فليس يتحقق ذلك إلا مع الإطراد والانعكاس) .

(فالطرد) هو (تحقق المحدود مع تحقق الحد) و (العكس) هو [١٤ ص] (انتفاء المحدود مع انتفاء الحد) .

وإذا قيل : حد (العلم) هو (العرض) لم يطرد ذلك إذ (ليس كل عرض علما) فهذا (نقض الحد) . ولو قلنا فى حد (العلم) (كل معرفة حادثة) فهذا لا ينعكس إذ ثبت علم ليس بحادث والسائل عن حد العلم لم يقصد عن حد ضرب منه تخصيصاً وإنما أراد الإحاطة بمعنى سائر العلوم .

وإذا قلنا : (العلم) هو (المعرفة) فـ (كل معرفة علم) و (كل علم

معرفة) و (كل ما ليس بعلم فليس بمعرفة) و (كل ما ليس بمعرفة فليس بعلم) وهذه عبارات أربع — عبارانان فى النفى وعبارتان فى الإثبات — ولا تستقيم الحدود دون ذلك .

هل يجوز تركيب الحد من وصفين أم لا

قال أبو المعالى : فإن قال قائل (هل يجوز تركيب الحد من وصفين أم لا ؟ قلنا : اختلف المتكلمون [١] فذهب كثير منهم إلى أن المركب ليس بحد . وشيخنا أبو الحسن يميل إلى ذلك ويقدح فى التركيب . وليس المراد بمنع التركيب تكليف المسئول أن يأتى فى حد ما يسأل عنه بعبارة واحدة ، إذ المقصود (اتحاد المعنى بدون اللفظ) والعبارات لا تقصد لأنفسها وليست

---

(١) يرى المتكلمون أن المحدود إذا أمكن حده بوصف جامع لأفراده لا يجوز أن يركب الحد من وصفين .

أما إذا لم يمكن حده بوصف جامع لأفراده فالمعتزلة يرون جوازه . من ثم يعرفون المرئى بأنه : ما يكون لونا أو متلونا وذلك لأنه لا يمكن أن يكون للمرئى صفة واحدة تجمع أفراده .

وجمهور المتكلمين يرون أن التركيب من وصفين لا يجوز على أى الحالين .

أما فى الصورة الأولى فظاهر لما تقدم .

وأما فى الصورة الثانية فلأن الوصفين اللذين تركب منهما الحد مختلفان ولا يصح أن يكون هذان الأمران المختلفان محصلين لصورة واحدة ألا وهى المحدود .

كما لا يجوز أن يحمل على شىء واحد أمران مختلفان لأن حمل المعرف على التعريف — وإن كان غرض المعرف على رأيهم منه افادة التصور — فهو من حيث الحمل تصديق .

من ثم يكون حمل المعرف المركب من وصفين مستلزما أو متضمنا الحكم بشيئين مختلفين على شىء واحد وهذا لا يجوز .

وقد حقق القاضى الباقلانى هذه المسألة بما محصله أن المحدود إذا أمكن جمع أفراده فى وصف واحد فلا يصح أن يركب الحد من وصفين .

أما إذا لم يمكن وأمكن جمع بعض أفراده فى وصف والبعض الآخر فى وصف آخر جاز على اعتبار أن يكون كل وصف منهما بالنسبة لما خص به من أفراد فلا يكون الوصفان لكل الأفراد بل أحدهما لبعضها والآخر للبعض الآخر .

والفرق بين رأى المعتزلة والباقلانى، أن الباقلانى يرى أن الوصفين يرجعان إلى المحدود على التوزيع .

أما المعتزلة فيرون أن الوصفين يرجعان إلى المحدود على الشمول .

حدوداً ، بل هى منبئة عن الحدود . وقال شيخنا أبو الحسن فى حد (العلم) — مع منعه من التركيب — هو (ما أوجب كون محله عالما) وهذا يشتمل على كلمات ، ولم يعد هذا تركيباً ، فإن المقصود بالحد التعرض لصفة واحدة ، وهو (ايجاب العلم حكمه) . وكذلك اذا قيل فى حد (الجوهر) (ما قبل العرض) فليس بمركب ، وان ذكر العرض وقبوله إياه ، ولكن المقصود بالحد (التعرض للقبول فقط) .

التركيب منه باطل ومنه مختلف فيه

ثم التركيب فيه تقسيم . فمنه باطل بالاتفاق ، ومنه مختلف فيه . فالمتفق عليه هو أن يذكر الحاد معنيين يقع الاستقلال بأحدهما وذكر [١٥ ص] الآخر لغو فى مقصود الحد وشرطه .

وأما المختلف فيه فكما يقول المعتزلة فى حد (المرئى) ما يكون لونا أو متلونا) فهم يصححون هذا الحد ، ولا يرون هذا التركيب قادحا .

قالوا : لأن المقصود من الحد (حصر المحدود مع التعرض للحقيقة) فإذا قامت الدلالة على أن المتحيز يرى ، وعلى أن الألوان مرئية ، ولا تجتمع الألوان والجواهر فى حقيقة واحدة ، إذ الأوصاف الجامعة لها محدودة ، منها الوجود والحدوث ، وباطل تحديد المرئى بالموجود أو المحدث ، إذ يلزم منه رؤية الطعوم والروائح والعلوم ونحوها .

فإذا لم يمكن الجمع بين الجواهر والألوان فى صفة جامعة لها فى حكم الرؤية غير منتقضة فلا وجه إلا ذكر الجواهر بخاصيتها وذكر الألوان بحقيقتها .

ومعظم المتكلمين على الإمتناع من مثل ذلك فى الحدود ، وقالوا : المتميز وكون اللون هيئة حكمان متنافيان ، فينبغى أن لا يثبت لهما — مع تباينهما — حكم لا تباين فيه وهو كون المرئى مرئياً .

ضبط آحاد المحدود بصفة واحدة وبصفتين

قال الأستاذ أبو المعالى : وأحسن طريقة فى هذا ما ذكره القاضى ؛ فإنه قال : ما يذكر فى معرفة الحدود ينقسم ، فربما يتأتى ضبط آحاد المحدود بصفة واحـــدة يشترك فيها جملة الآحاد ، نحو تحديد (العلم) بـ (المعرفة) و (الشيئية) بـ (الوجود) ، وربما لا يتأتى ضبط جميع الآحاد فى صفة واحدة تشترك جميعها فيها ، فلو ذكر فى حدها صفة جامعة لبطل .

فإذا كان الأمر كذلك وتأتى ضبط ما يسأل عنه بذكر صفتين تشتمل إحـــداهما على قبيل من المسئول عنه والأخرى على القبيل الآخر ، لصح تحديده .

قال القاضى : ولو حقق ذلك لزال فيه الخلاف ؛ فإن [١٦ ص] الذى يحد بصفتين لو قيل له (أتدعى اجتماع القبيلين فى صفة واحدة ؟) لما ادعاه ، ولو قيل لمطالبه) أتنكر تحقق الانحصار عند ذكر الصفتين ؟) لما وجد سبيلا إلى انكار ذلك .

والحد ليس بموجب ، وإنما هو بيان وكشف ؛ وهذا المعنى يتحقق فى الصفتين تحققه فى الصفة الواحدة ؛ فإن الكلام إلى مناقشة فى العبارة .

الحد ما أحاط بالمحدود

وقال القاضى أبو بكر الطيب : وإن قال لنا قائل (ما حد العلم عندكم ؟) قلنا : حده (معرفة المعلوم على ما هو به) والدليل على ذلك أن هذا الحد يحصره على معناه ولا يدخل فيه ما ليس منه ولا يخرج منه شىء هو فيه .

والحد إذا أحاط بالمحدود على هـــذا السبيل وجب أن يكون حداً ثابتاً صحيحاً .

فكلما حد به (العلم) وغيره وكانت حالة فى حصر المحدود وتمييزه من غيره وإحاطته به حال ما حددنا به (العلم) وجب الاعتراف بصحته .

وقد ثبت أن (كل علم قد تعلق بمعلوم) فإنه (معرفة له على ما هو به) و (كل معرفة بمعلوم) فإنها (علم به) فوجب توفيق الحد الذى حددنا به (العلم) وجعلناه تفسيراً لمعنى منه بأنه (علم) .

قلت : فقد بين القاضى أن كل ما أحاط بالمحدود بحيث لا يدخل فيه ماليس منه ولا يخرج منه ما هو منه كان حداً صحيحاً .

ذكر من اعترف باستعصاء الحد على طريقة المنطقيين

اعتراف الغزالى باستعصاء الحد :

وقد ذكر الغزالى فى كتابه الكبير فى المنطق الذى سماه (معيار العلم) مذهب المتكلمين هذا بعد أن ذكر استعصاء الحد على طريقة المنطيين فقال :

الفصل السابع (١)

فى استعصاء الحد على القوى البشرية إلا عند غاية (٢) التشمير والجهد .

مثارات الاشتباه فى أربعة أمور

ومن (٣) عرف ما ذكرنا (٤) عن مثارات الاشتباه فى الحد عرف أن القوة البشرية لا تقوى على التحفظ [١٧ ص] عن كل ذلك إلا على الندور. وهى كثيرة وأعصاها على الذهن أربعة أمور : أحدها : أنا شرطنا أن نأخذ (الجنس الأقرب) . ومن أين للطالب أن لا يغفل عنه ؟ فيأخذ (جنساً) يظنه أنه أقرب ، وربما يوجد ما هو أقرب منه ، فيحد (الخمر) بأنه (مائع مسكر) ويذهل عن (الشراب) الذى هو تحته وهو أقرب منه ، ويحد (الإنسان) بأنه (جسم ناطق مائت) ويغفل عن (الحيوان) وأمثاله .

الاشتباه فى الجنس القريب والبعيد

الاشتباه فى الذاتى واللازم

الثانى : أنا إذا شرطنا أن تكون (الفصول) (ذاتية) (٥) كلها ، و (اللازم الذى لا يفارق فى الوجود والوهم يشتبه بـ (الذاتى) (٦) غاية الاشتباه ، ودرك ذلك من أغمض الأمور .

---

(١) سنقارن بين ما فى معيار العلم وما نقل هاهنا وسنوضح الفرق بينهما وسنرمز للمعيار بالحرف « م » .

(٢) م « نهاية » . (٣) م « فمن » . (٤) م « فى » .

(٥) م « كلها ذاتية » . (٦) م « مشتبه بالذاتى » .

فمن أين له أن لا يغفل (١) فيأخذ (لازماً) فيورده (٢) بدل (الفصل ويظن (٣) أنه (ذاتى) ؟

اشتراط جميع الفصول الذاتية

الثالث : أنا شرطنا (٤) أن يأتى (٥) بجميع (الفصول الذاتية) حتى لايخل (٦) بواحد ، ومن أين يأمن (٧) من شذوذ بعضها عنه (٨) ؟ لاسيما إذا وجد (فصلا) حصل به التمييز والمساواة فى الاسم (٩) فى الحمل (كالجسم ذى النفس الحساس) ومساواته لفظ (الحيوان) مع إغفال (المتحرك بالإرادة) (١٠) . وهذا من أغمض مايدرك .

احتمال تقسيم الجنس بالفصول الآخرية دون الأولية

الرابع : إن (١١) (الفصل) مقوم (للنوع) مقسم (١٢) (للجنس) فإذا (١٣) لم يراع شرط التقسيم أخذ فى القسمة (فصولا) ليست (أولية) (للجنس) وهو غير مرضى فى الحدود (١٤) ؛ فإن (الجسم) كما أنه ينقسم (١٥) إلى (النامى) و (غير النامى) انقساما (لفصل ذاتى) فكذلك ينقسم إلى (الحساس و (غير الحساس) وإلى (الناطق) و (غير الناطق) . فمهما قيل (١٦) (الجسم) ينقسم إلى (الناطق) و (غير الناطق) فقد قسم بما ليس هو (الفصل) القاسم أوليا ، بل ينبغى أن يقسم (١٧) أولا إلى (النامى) و (غير النامى) ثم (النامى) ينقسم إلى (الحيوان) و (غير الحيوان) ثم الحيوان إلى (الناطق) و (غير الناطق) وكذلك (الحيوان) ينقسم إلى [١٨ص] (ذى رجلين) وإلى (ذى أرجل) ولكن هذا التقسيم ليس (بفصول أولية)

---

(١) م « ألا يغفل » . (٢) م « لا توجد فى م» . (٣) م «فيظن»
(٤) م « أنه إذا شرطنا » . (٥) م « أن تأتى» . (٦) م «لانخل» .
(٧) م « نأمن » . (٨) م « واحد منه » . (٩) م « للاسم » .
(١٠) م «التحرك بالإرادة» . (١١) م «أن» . (١٢) م «ومقسم» .
(١٣) م « وإذا » . (١٤) م « وهو عسير غير مرضى فى الحدود .
(١٥) م « كما ينقسم» . (١٦) م «ولكن مهما قيل» . (١٧) م «ينقسم»

بل ينبغى أن يقسم (الحيوان) إلى (ماش) و (غير ماش) ثم (الماشى) ينقسم الى (ذى رجلين « و » ذى أرجل[١] اذ الحيوان لم يستعد للرجلين والأرجل باعتبار كونه « حيواناً » بل باعتبار كونه « ماشياً » واستعد لكونه « ماشيا » باعتبار كونه « حيوانا » .

فرعاية الترتيب فى هذه الأمور شرط الوفاء بصناعة الحد [٢] وهى [٣] فى غاية العسر .

اكتفاء المتكلمين فى الحد بالتمييز

ولذلك لما عسر اكتفى المتكلمون بالتمييز [٤] وقالوا[٥] إن [٦] الحد هو القول « الجامع المانع » ولم يشترطوا فيه إلا التمييز .

ويلزم[٧] عليه الاكتفاء[٨] « بالخواص » فيقال فى حد « الفرس » إنه « الصهال » وفى حد[٩] « الانسان » إنه « الضحاك » وفى الكلب إنه « النباح » وذلك فى غاية البعد عن غرض التعريف لذات المحدود .

ولأجل عسر التحديد قد رأينا أن نورد جملة من الحدود المعلومة المحررة فى الفن الثانى من « كتاب الحدود » .

ثم قال :

الفن الثانى : فى الحدود المفصلة

اعلم أن الأشياء التى يمكن تحديدها لا نهاية لها لأن العلوم التصديقية غير

---

(١) م « أو أرجل » . (٢) م « الحدود » . (٣) م « وهو » .
(٤) م « المميز » . (٥) م « فقالوا » . (٦) م « الحد هو القول » بدون إن . (٧) م « فيلزم » . (٨) م « الاكتفاء بذكر الخواص » .
(٩) م « وفى الإنسان » بدون ذكر « حد » .

متناهية ، وهى تابعة « للتصورات[1] وأقل[2] ما يشتمل عليه « التصديق » تصوران .

وعلى الجملة فكل ماله اسم يمكن تحرير « حده » أو « رسمه » أو أو « شرح اسمه » .

وإذا لم يكن فى الاستقصاء الطمع فالأولى الاقتصار على القوانين المعرفة لطريقه ،وقد حصل ذلك بالفن الأول .

فائدة الحدود المفصلة

ولكننا أوردنا حدودا مفصلة لفائدتين :

إحداهما : أن تحصل الدربة بكيفية تحرير الحد وتأليفه ، فإن الامتحان والممارسة للشىء يفيد قوة عليه لا محالة .

الثانية[3] : أن يقع الاطلاع على معانى أسماء أطلقها الفلاسفة (٩ ص) وقد أوردناها فى كتاب « تهافت الفلاسفة[4] » إذ لم يمكن مناظرتهم إلا بلغتهم وعلى حكم اصطلاحهم ، وإذ لم نفهم ما أوردناه[5] من اصطلاحهم لا يمكن مناظرتهم .

فقد أوردنا حدود ألفاظ أطلقوها فى « الالهيات » و الطبيعيات » وشيئاً قليلا من « الرياضيات » .

الفرق بين الحد وشرح الاسم

فلتؤخذ هذه الحدود على أنها « شرح للاسم » فإن قام البرهان على أن

---

(١) م « التصورية » . (٢) م « فأقل » . (٣) م « الثانى » .

(٤) انظر : الغزالى : تهافت الفلاسفة ص٨٦ وما بعدها اخراج الدكتور سليمان دنيا الطبعة الثالثة وانظر أيضاً مقاصد الفلاسفة) .

(٥) م « وإذا لم يفهم ما أرادوه » .

ما شرحوه هو كما شرحوه اعتقد « حداً » وإلا اعتقد « شرحاً للاسم » .

كما يقال [١] حد « الجنى [٢] » « حيوان هوائى ناطق مشف الجرم من شأنه أن يتشكل بأشكال مختلفة » فيكون هذا « شرحاً للاسم » فى تفاهم الناس .

فأما وجود هذا الشيء على هذا الوجه فيعرف بالبرهان . فان دل على وجوده كان « حداً » بحسب الذات وإن لم يدل عليه بل دل على أن الجنى المراد به فى الشرع [٣] موجود آخر ، كان هذا « شرحاً للاسم » فى تفاهم الناس .

وكما تقول [٤] فى حد « الخلاء » إنه « بعد يمكن أن تفرض فيه أبعاد ثلاثة قائم لا فى مادة ، من شأنه أن يملأه جسم ويخلو عنه » .

وربما دل الدليل على أن ذلك محال [٥] فيؤخذ على أنه « شرح للاسم » فى إطلاق النظار .

وإنما قدمنا هذه المقدمة ليعلم أن ما نورده من الحدود شرح لما أراده الفلاسفة بالاطلاق لا حكم بأن ما ذكروه كما ذكروه [٦] فإن ذلك مما يتوقف [٧] على ما يوجبه البرهان [٨] .

---

(١) م « كما نقول » . (٢) م « الجن » . (٣) م « المراد فى الشرع الموصوف بوصفه أمر آخر أخذ هذا شرحا للاسم فى تفاهم الناس .

(٤) م « نقول » . (٥) م « محال وجوده » . (٦) م « ماذكروه هو على ماذكروه » . (٧) م « ربما يتوقف على النظر» (٨) م « لى موجب البرهان عليه» .

(راجع معيار العلم تحقيق الدكتور سليمان محمد دنيا — ص ٢٨١ — ص٢٨٥ ونشرة الـكردى ص١٦١ سنة ١٣٢٩) .

الرد على كلام الغزالى

قلت[1] : ما ذكره من صعوبة الحد على الشروط التى ذكرها حق لو كان المقصود بالحد تصوير المحدود كما يدعونه وكان ذلك ممكنا . لكن ماذكروه فى الحد باطل ؛ فانه يمتنع (٢٠ص) أن يحصل بمجرد الحد تصور المحدود . وما ذكروه من الفرق بين الصفات الذاتية المقومة الداخلة فى الماهية والصفات الخارجة اللازمة أمر باطل لا حقيقة له

وما أوجبوه من ذكر الصفتين فى الحدود هو مما يحظره المتكلمون فيمتنعون منه فى الحد . والتحقيق أنه لا واجب ولا محظور كما قد بيناه فى موضع آخر .

---

(١) وقف ابن تيمية هنا مع ما ذكره الغزالى موقف المسلم تارة وموقف المعترض تارة أخرى فقال مسلماً ومعترضا إن ما ذكروه كما يقول الغزالى — من صعوبة الحد انما كان لإفادة الحد تصور المحدود بذاتياته وهذا مسلم . غاية ما فى الباب لو سلمنا فرضا اشتمال الحد على الذاتيات وأمكن الوصول إلى ذلك بجهد لما أفاد الحد — والحالة هذه — التصور .

ثم قال معترضا : ان ما زعموه من أن هناك وصفا ذاتيا داخلا فى قوام الماهية ووصفا عرضيا خاصاً خارجاً عن قوام الماهية انما هو لا وجود له ألبتة الا فى الذهن وان ما أوجبوه من ذكر الوصفين فى الحدود قد بينا رأى المتكلمين فيه والتحقيق ما ذكره القاضى الباقلانى وهو أنه لا وجوب فى ما اذا أمكن جمع المحدود فى صفة واحدة ولا محظور اذا لم يمكن .

ثم عرج ابن تيمية على ما ذكره الغزالى من أن الحدود اذا تحققت على زعمهم تفيد التصور قال : ان تلك الحدود التى زعموها لا تفيد الا التمييز .

من ثم يكون ما قاله الغزالى من أن الوصول الى تمييز المعرف لا يكون وافيا للغرض من التعريف يكون لغوا لأن حدودهم التى يزعمون أنها تفيد التصور قد بينا أنها لا تفيد الا التمييز فتكون أيضاً ليست وافية بالغرض الذى من أجله يقول الغزالى « ان تعريف المتكلمين لا يفى بالغرض » .

طريقة المتكلمين فى الحدود أسد

وكل ما يذكرونه من الحدود فانما تفيد التمييز . وإذا كان لا يحصل بالحد إلا التمييز فالتمييز قد يحصل « بالفصل » « والخاصة » فعلم أن طريقة المتكلمين أسد فى تحصيل المقصود الصحيح بالحدود . وأما قوله « إن ذلك فى غاية البعد عن غرض التعريف لذات المحدود » فيقال : وكذلك سائر الحدود هى غير محصلة لتصوير ذات المحدود كما سنبينه إن شاء الله تعالى .

وما ذكروه من الوجوه حجة عليهم .

الوجه الأول دلالة الفصل على الجنس القريب

فإن ما ذكره من لزوم « أخذ الجنس القريب » أمر اصطلاحى ؛ وذلك أنه إذا أخذ « البعيد » كان « الفصل » يدل على « القريب » بالتضمن أو الالتزام[1] كدلالة القريب على البعيد فالناطق عندهم يدل على « الحيوان »

---

(١) يرى ابن تيمية أن اشتراط المناطقة أخذ « الجنس القريب » فى الحدود الحقيقية أمر اصطلاحى ويدلل على ذلك بأن الأمر لا يخلو اما أن يكتفى بالدلالة التضمنية أو الالتزامية أولا .

فإن اكتفى بالدلالة التضمنية أو الالتزامية كنا فى غير حاجة إلى الجنس القريب لأن الفصل يدل عليه بالتضمن أو الالتزام كما أن الجنس القريب يدل على البعيد بالتضمن أو الالتزام فصار الفرق بينهما أنه تارة يدل على الجنس البعيد بالمطابقة والقريب بالتضمن وتارة بالعكس .

وإن لم يكتفوا بهذه الدلالة واشترطوا الدلالة على الذاتيات بالمطابقة لم يكن ذكر الجنس القريب وحده كافياً لأنه يدل على أجزائه بالتضمن أو الالتزام .

ونوضح ذلك بالمثال :

فإذا قلنا فى الدلالة على الإنسان أنه جسم ناطق . كانت كلمة ناطق دالة على الجنس القريب — وهو الحيوان — بالتضمن أو الالتزام . كما أن كلمة حيوان فى قولنا حيوان ناطق دالة على الجنس البعيد — وهو الجسم — بالتضمن أو الالتزام

وحينئذ يصير الفرق بينهما أنه تارة يدل على الجنس البعيد بالمطابقة والقريب بالتضمن — كما فى قولنا جسم ناطق — وتارة بالعكس ، كما فى قولنا : حيوان ناطق .

وإن لم يكتف بالتضمن أو الالتزام بل قيل بدلالة المطابقة ألبتة ، كان ذكر الجنس القريب وحده غير كاف ، لأنه يدل على أجزائه بالتضمن أو الالتزام ، فلا تكون جميع أجزاء الحدود مدلولا عليها بالمطابقة .

و « المسكر » يدل على « الشراب » كما يدل « الحيوان » على « الجسم » وكما يدل « الشراب » على المائع سواء جعلوا هذه دلالة تضمن أو التزام .

فإن كانو يكتفون بمثل هذه الدلالة كان « الفصل » كافياً ، وإن كانوا لا يكتفون إلا بما يدل على الذاتيات بالمطابقة لم يكن ذكر «الجنس القريب» وحده كافياً .

فاذا قال « مائع مسكر » كان لفظ « المسكر » يدل على أنه «الشراب»؛ فان المسكر هنا أخص عندهم من « الشراب » ومن « المائع » وهو « فصل» كالناطق للانسان « ٢١ ص » ومعلوم حينئذ أن « كل مسكر شراب » كما أن « كل ناطق حيوان » .

كما أنه إذا قيل فى « الإنسان » « جسم ناطق » فالناطق عندهم أخص من « الجسم ومن » الحيوان « وهو يدل على « الحيوان » بالتضمن أو الالتزام . (ودل لفظ « المائع « على الجنس البعيد » بالمطابقة)

وإذا قال « شراب مسكر »دل قوله« شراب» على أنه « مائع بالتضمن أو الالتزام عندهم » ودل على « الجنس القريب » بالمطابقة ، فصار الفرق بينهما أنه تارة يدل على « الجنس البعيد» بالمطابقة « والقريب » بالتضمن وتارة بالعكس .

= فإن قالوا : الأحسن أن يدل على الجنس القريب بالمطابقة لأنه أخص بالحدود فيكون أكثر تمييزا .

قلنا : إن التمييز لا يحصل بأحد الحدين فى التعريف بل بهما معاً ، وإذا كان الأمر كذلك فتمام التمييز حاصل على السواء أى سواء كان التعريف مشتملا على الجنس القريب والفصل ، أو الجنس البعيد والفصل .

فاذا قالوا: (الأحسن أن يدل على القريب بالمطابقة لأنه أخص بالمحدود، وكلما كان أخص كان أكثر تمييزاً) قيل : ليس فى ذلك اختصاص أحد الحدين بتصوير الماهية دون الآخر بل بأنه أتم تمييزاً .

الخمر اسم لكل مسكر عند الشارع

وهذا تكلم على المثال الذى ذكره فى حد (الخمر) بحسب ما قاله وإلا فالخمر اسم المسكر عند الشارع سواء كان مائعاً أو جامداً طعاماً أو شراباً كما قال صلى الله عليه وسلم : كل مسكر خمر[١] فلو كانت الخمر جامدة وأكلها كانت خمراً باتفاق المسلمين .

الوجه الثانى الذاتى واللازم ليس بينهما فرق حقيق

• وأما الوجه الثانى : فقوله (اللازم الذى لا يفارق فى الوجود والوهم يشتبه بالذاتى غاية الاشتباه) كلام صحيح[٢] بل ليس بينهما فى الحقيقة فرق إلا بمجرد الوضع والاصطلاح كما قد بين فى غير هذا الموضع ، وبين أنهم فى هذا الوضع المنطقى والاصطلاح المنطقى فرقوا بين المتماثلين وسووا بين المختلفين .

• وهذا وضع مخالف لصريح العقل ، وهو أصل صناعة الحدود الحقيقية

---

(١) رواه مسلم من حديث عبدالله بن عمر ولفظه «كل مسكر خمر وكل مسكر حرام» وسيأتى كلام المصنف عليه فى المقام الرابع .

(٢) يرى ابن تيمية أن اشتباه اللازم بالذاتى كلام صحيح، غاية ما فى الأمر أن هذا الاشتباه ليس بين أمرين بينهما تمايز إلا بحسب ما اصطلح عليه المناطقة .

أما وجود تمايز بين ذاتى ولازم فى الخارج فلا . إذ الأوصاف اللازمة للماهية ولا تتحقق الماهية بدونها هى ما اعتبرها الإنسان ذهنا واصطلح عليها على أنها أجزاء للماهية . فهذه الماهية الذهنية انما هى بحسب الاعتبار والاصطلاح لا بحسب الوجود فى الخارج إذا الحقائق الخارجية لا تتبع الاصطلاح والاعتبار .

أما فى الوجود الخارجى فلا يكون إلا الجوهر وصفاته فاتخاذ الصفة على أنها ذاتية أو أنها عرضية هو انتزاع ذهنى من أمر جوهرى فكيف إذن يتميز الذاتى من العرضى مادام المنتزع صفة تلازم الماهية ألبتة فى الوجود والوهم ولا تفارقها .

الوضع المطلق خلاف لصريح العقل

عندهم ، فتكون صناعة باطلة ، إذ الفرق بين الحقائق لا تكون بمجرد أمر وضعى بل بما عليه الحقائق فى نفسها .

وليس بين ما سموه (ذاتيا) وما سموه (لازما) للماهية فى الوجود والذهن فرق حقيقى فى الخارج ، وإنما هى فروق اعتبارية تتبع الوضع واختيار الواضع وما يفرضه فى ذهنه .

وهذا قد بسطناه فى غير هذا الموضع وذكرنا ألفاظ أئمتهم فى هذا [٢٢ ص] الموضع وتفسيرها .

الماهية تابعة لما يتصوره الإنسان لا الحقائق

• وأن حاصل ما عندهم أن ما يسمونه (ماهية) هى ما يتصوره الذهن ، فإن أجزاء (الماهية) هى تلك الأمور المتصورة

فإذا تصور (جسما نامياً حساساً متحركا بالإرادة ناطقاً أو ضاحكا) كان كل جزء من هذه الأجزاء المعنى المتصور وكان داخلا فى هذا المتصور .

وإن تصور (حيوانا ناطقاً) كان كل منهما جزءاً مما تصوره داخلا فيه ، وكان ما يلزم هذه الصورة الذهنية مثل كونه (حيا) (وحساساً)(ونامياً) هو لازما لهذا المتصور فى الذهن

فالماهية بمنزلة المدلول عليه (بالمطابقة) وجزؤها المقوم لها الداخل فيها الذى هو وصف ذاتى لها بمنزلة المدلول عليه (بالتضمن) واللازم لها الخارج عنها بمنزلة المدلول عليه (بالالتزام) ومعلوم أن هذا أمر يتبع ما يتصوره الإنسان سواء كان مطابقاً أو غير مطابق ليس هو تابعاً للحقائق فى نفسها .

وأصل غلط هؤلاء أنه اشتبه عليهم ما فى الأذهان بما فى الأعيان . فالإنسان إذا حد شيئاً كالإنسان مثلا فقال هو (جسم حساس نام متحرك بالارادة ناطق) كان هذا القول له لفظ ومعنى ؛ فكل لفظ من ألفاظه ـ له معنى من هذه المعانى ـ جزء هذا الكلام .

الوجه الثالث اشتراط جميع الفصول كاشتراط الجنس

• وأما قوله فى الثالث (إنه يشترط جميع الفصول) فهذا كاشتراط (الجنس) .

وليس فى ذلك ما يفيد تصوير الماهية، وأما التمييز فيحصل بدون ذلك . وهذا أمر وضعى . والمتكلمون قد اتفقوا على أنه لا يجوز الجمع بين وصفين متساويين فى العموم والخصوص[١] .

فلا يجمع بين (فصلين) . وهذا كما إذا حد (الحيوان) بأنه (جسم نام حساس متحرك بالإرادة . فالحساس والمتحرك بالإرادة فصلان . والمنطقيون يوجبون ذكرهما والمتكلمون يمنعون من ذكرهما جميعاً ويأمرون بالاقتصار على أحدهما[٢] .

الوجه الرابع

• وأما الوجه الرابع : فإنه من جنس أخذ (الجنس البعيد) بدل (القريب) فإن تقسيم (الجنس) (بالفصول الآخرية) دون الأولية مثل تقويم (النوع) (بالأجناس الأولية) دون الآخرية[٣] .

---

(١) ذكر الناشر أن بإزاء هذه العبارة بالهامش قول المصنف توضيحا للفكرة « ضد مايوجبه هؤلاء كما أن المتكلمين يمنعون من ذكر الجنس مع الفصل » .

(٢) ومما يدل على تحكم المناطقة الذى لا يخضع لقانون العقل أنهم يوجبون تعدد الفصول مع أن التمييز حاصل بأحدها وعلى هذا يكون الثانى لغوا .

(٣) يرى ابن تيمية أن اشتراط المناطقة الأخذ بالفصول الأولية فى تقسيم الجنس دون الثانوية لا يختلف فى شىء عن اشتراطهم أخذ الجنس القريب فى تعريف النوع دون الجنس البعيد وقد أبطل ابن تيمية فيما سبق اشتراطهم أخذ الجنس القريب ، وبين أنه مجرد اصطلاح ولتطبيق ماذكره هناك على ماذكره هنا نقول :

إن التقسيم بالفصول إما أن يكتفى فيه بالدلالة التضمنية أو الالتزامية أم لا ، فإن اكتفى فيه بالدلالة التضمنية أو الالتزامية فذكر الفصول الآخرية يدل على الفصول الأولية بالتضمن أو الالتزام .

كما أن ذكر الفصول الأولية يدل على الفصول الآخرية بالتضمن أو الالتزام . =

. . . .

= وإن لم يكتف فيه بذلك فذكر الفصول الأولية وحدها غير كاف حيث تدل على أجزائها بالتضمن أو الالتزام .

فصار الفرق بينهما أنه تارة يدل على الفصول الآخرية بالمطابقة والفصول الأولية بالتضمن وتارة بالعكس .

وحين نقدم الفكرة فى صورة مثال نقول :

إذا أردنا أن نقسم جنسا كجسم مثلا وقلنا : إننا نقسمه إلى :

جسم حيوان ، وجسم غير حيوان .

فإن اكتفى بالدلالة التضمنية أو الالتزامية فى التقسيم كانت « حيوان » كفصل ثانوى يدل على الفصل الأولى وهو النامى بالدلالة التضمنية أو الالتزامية .

وإذا قلت : جسم نام ، وجسم غير نام .

كان التقسيم هنا بالفصل الأولى وهو « نام » دالا على الفصل الثانوى وهو حيوان بالتضمن أو الالتزام .

فصار الفرق بينهما أنه تارة يدل على الفصول الأولية بالتضمن أو الالتزام والفصول الآخرية بالمطابقة كما فى المثال الأول .

وتارة يدل على الفصول الأولية بالمطابقة والآخرية بالتضمن أو الالتزام كما فى المثال الثانى وإن لم يكتف فى التقسيم بالدلالة التضمينة أو الالتزامة ، وإنما اشترطوا الدلالة المطابقية فذكر الفصول الأولية وحدها لا يكفى لأنها تدل على أجزائها بالتضمن أو الالتزام .

صناعة الحد وضع اصطلاحى غير فطرى

وقوله (رعاية الترتيب فى هذه الأمور شرط للوفاء بصناعة الحد ، وهو فى غاية العسر) فيقال :

- هذه صناعة وضعية اصطلاحية ليست من الأمور الحقيقية العلمية[1] وهى مع ذلك مخالفة لصريح العقل ولما عليه الوجود فى مواضع ، فتكون باطلة ليست من الأوضاع [٢٣ ص] المجردة كوضع أسماء الأعلام ؛ فان تلك فيها منفعة وهى لا تخالف عقلا ولا جوداً .

- وأما وضعهم فمخالف لصريح العقل والوجود. ولو كان وضعاً مجرداً لم يكن (ميزاناً للعلوم والحقائق) فإن الأمور الحقيقية العلمية لا تختلف باختلاف الأوضاع والاصطلاحات كالمعرفة بصفات الأشياء وحقائقها .

- فالعلم بأن الشىء حى أو عالم أو قادر أو مريد أومتحرك أو ساكن

---

(١) وابن تيمية بدوره يقول : إن صناعة الحد من حيث تركبه من أجزاء وترتيب كل جزء بالنسبة للآخر انما هى صناعة اصطلاحية . وهى مخالفة لصريح العقل والوجود فإن صريح العقل يصل الى الحقائق من غيرها وإن الوجود فى الواقع ونفس الأمر قد يكون غير غير مادلت عليه تلك الحدود فى مواضع كثيرة .

وإذا كان هذا أمر الحدود فلا تكون دالة على حقائق علمية إذا الدال على الحقائق العلمية موافق لصريح العقل والوجود لأن الحقائق العلمية لا تختلف باختلاف الأوضاع والاصطلاحات وذلك كعلمنا بأن الإنسان حى أو أنه متحيز أو أنه جسم وكعلمنا بأن الله قادر فتلك الصفات العلمية ثابتة وطريقها لا يتغير ولا يتبع اصطلاحا أو وضعا .

ولو أن الحدود كانت بالوضع المجرد عن العقل كالأعلام مثلا لكان فيها منفعة لكنها مع كونها وضعا اصطلاحيا جعلها المناطقة طريقا لحقيقة علمية .

من ثم كان اشتراطهم فى أن يكون الحد ذا أجزاء وأن تكون أجزاؤه على ترتيب مخصوص أمرا باطلا .

أو حساس أو غير حساس ليس هو من الصناعات الوضعية ، بل من الأمور الحقيقية الفطرية التى فطر الله تعالى عباده عليها ، كما فطرهم على أنواع الإرادات الصحيحة والحركات المستقيمة .

لا سيما[1] وهؤلاء يقولون : إن المنطق (ميزان العلوم العقلية) ومراعاته (تعصم الذهن عن أن يغلط فى فكره) كما أن (العروض) ميزان الشعر و (النحو) و (التصريف) ميزان الألفاظ العربية المركبة والمفردة وآلات المواقيت موازين لها .

العلوم العقلية تعلم بالفطرة

● ولكن ليس الأمر كذلك؛ فان العلوم العقلية تعلم بما فطر الله عليه بنى آدم من أسباب الإدراك لا تقف على ميزان وضعى لشخص معين ولا يقلد فى (العقليات) أحد ، بخلاف العربية ؛ فانها عادة لقوم لا تعرف إلا بالسماع وقوانينها لا نعرف إلا بالاستقراء بخلاف ما به يعرف مقادير المكيلات والموزونات والمذروعات والمعدودات؛ فانها تفتقر إلى ذلك غالباً.

لكن تعيين ما به يكال ويوزن بقدر مخصوص أمر عادى كعادة الناس فى اللغات .

---

(١) أشار الناشر إلى أنه ابتداء من هنا إلى قول المصنف فيما يأتى « واعتبار تقديرها » مكتوب على هامش الأصل بخط الذى قرأ الكتاب على المصنف وأن هذه العبارات كتبت بعد صفحتين من هذا المقام وأشار — أى الذى صحح هذه النسخة على المصنف — بأن نقرأ هذه العبارات بعد قوله مما يأتى . . ويكون قد ظن أنه لم يفهمه لدقته عليه فلا يكون كذلك » ثم يقول الناشر : ولكن نظر المناسبتها هذا المحل وضعناها هنا . نبه إلى ذلك الناسخ المصحح للنسخة التى بمكتبة دائرة المعارف العلمية بحيدر آباد الدكن .

وإثبات هذا الكلام فى هذا المقام أولى من إثباته فيما أشار إليه مصحح النسخة على المصنف لأنه هنا أقرب منه هناك وإن كان ذكره على سبيل الاستطراد كما هو منهج المصنف .

وقد تنازع علماء المسلمين فى مسمى «الدرهم» و «الدينار» هل هو مقدر بالشرع أو المرجع فيه إلى العرف ؟ على قولين أصحهما الثانى .

وعلى ذلك يبنى النصاب الشرعى هل هو مائتا درهم بوزن معين ، أو مائتا درهم مما يتعامل بها الناس واعتبار تقديرها(١) .

واضع صناعة الحد ارسطو

• وأما ماذكروه من صناعة الحد فلا ريب أنهم وضعوها وضعاً وهم معترفون بأن الواضع لها أرسطو ، وهم يعظمونه بذلك ويقولون ! لم يسبقه أحد إلى جميع أجزاء المنطق ، وتنازعوا « هل سبق إلى بعض أجزائه ؟ » على قولين .

اجزاء المنطق واسماؤها باليونانية

• وأجزاء المنطق ثمانية :

١ ـ المفردات ، وهى المقولات المعقولة المفردة .

٢ ـ التركيب : الأول وهو تركيب القضايا .

٣ ـ التركيب الثانى : وهو تركيب القياس من القضايا .

٤ ـ البرهان ـ ٥ ـ الجدلى ـ ٦ ـ الخطابى ـ ٧ ـ الشعرى ـ ٨ ـ السفسطة

ويسمون الجزء الأول «إيساغوجى(٢)» وقد يقولون إن (فرفريوس)(٣)

---

(١) إلى هنا انتهى الاستطراد الذى أشرنا إليه قبلا والذى نرى مع الناشر إثباته هنا مخالفين مصحح النسخة على المصنف .

(٢) إيساغوجى theisagoge معناه المدخل إلى المنطق صنفه فرفوريوس Porphyry وجعله مقدمة للمقولات والمدخل اصطلح عليه بما يعرف بالكليات الخمس . وقد كانت عند أرسطو أربعة وزاد عليها فرفوريوس « النوع » حيث لم يعتبره أرسطو كليا من الكليات وانما اعتبره الموضوع نفسه من حيث ان الأحكام العلمية صادرة على الأنواع لا على الأفراد (انظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ص١٣١ ، ٢٩٨)

(٣) أشار المصنف الى أن هنا بياض بالأصل وقد اعتمد على اثبات هذا الاسم بالرجوع الى كتاب « اخبار العلماء بأخبار الحكماء » للقفطي ط بمصر ص١٦٩ .

هو الذى أدخل ذلك المنطق بعد أرسطو .

وقد يجعلون (القياس) و (البرهان) واحداً ويجعلون أجزاءه سبعة ويقولون : هذا قول أرسطو .

والجزء الثانى الذى يشتمل على المقدمات [يسمونه هرميناس] ومعناه (العبارات) .

والثالث الذى يشتمل على (القياس المطلق) يسمونه (أنا لوطيقا الأول) .

و (البرهانى) يسمونه [ـ أنا لو طيقا الثانى ـ]

و (الجدلى) يسمونه [ـ طوبيقا ـ]

و (الخطابى) يسمونه [ـ ريطوريقا ـ]

و (الشعرى) يسمونه (أقيوطيقا)

و (السفسطة) يسمونه (سوفسطيقا)

وهذه عبارات يونانية ، فإذا تكلمت بها العرب فإنها تعربها وتقربها إلى لغاتها ، كسائر ما تكلمت به العرب من الألفاظ المعجمة ، فلهذا توجد ألفاظها مختلفة[١] .

عرفت الحقائق قبل وضع المنطق

• وقد كانت الأمم قبلهم تعرف حقائق الأشياء بدون هـذا الوضع ، وعامة الأمم بعدهم تعرف حقائق الأشياء بدون وضعهم[٢] .

---

(١) الى هنا انتهى ما كان بهامش صفحة ٢٣ من الأصل وقد وضعه الناشر فى الأصل لأنه ذكر للتوضيح .

(٢) ذكر الناشر فى صلب الكتاب بعد هذه الكلمة ما يأتى : «فإن أرسطو كان وزيرا للاسكندر بن فيلبس المقدونى وليس هذا ذا القرنين المذكور فى القرآن كما يظنه كثير منهم، بل هذا كان قبل المسيح بنحو ثلاثمائة سنة .

وجماهير العقلاء من جميع الأمم يعرفون الحقائق من غير تعلم لوضع أرسطو » انتهى .

ونحن قد آثرنا ذكرها هنا لأن اتساقها مع السياق بعيد الى حد ما ، لاسيما وأن الناشر ذكر فى استدراكاته أنها على هامش الأصل .

وهم إذا تدبروا أنفسهم وجدوا أنفسهم تعلم حقائق الأشياء بدون هذه الصناعة الوضعية .

ثم إن هذه الصناعة زعموا أنها تفيد تعريف حقائق الأشياء ، ولا تعرف إلا بها وكلا هذين غلط .

التفريق بين الصفات

• ولما راموا ذلك لم يكن بد من أن يفرقوا بين بعض الصفات وبعض ، إذ جعلوا التصور بما جعلوه (ذاتيا) فلا بد أن يفرقوا بين ما هو (ذاتي) عندهم وماليس كذلك ، ولا بد أن يرتبوا ذكرها على ترتيب مخصوص إذ لا تذكر على كل ترتيب .

فكانت الصفات (الذاتية) مادة الحد الوضعي [٤ ص] والترتيب الذي ذكروه هو (صورته) .

ولما كان ذلك مستلزما للتفريق بين المتماثلين أو المتقاربين كان ممتنعاً أو عسرا[١] ، .

إذ يفرقون بين صفة وصفة بجعل إحداها (ذاتية) دون أخرى مع تساويهما أو تقاربهما ويفرقون بين ترتيب وترتيب بجعل أحدهما (معرفا) للحقيقة دون الآخر مع تساويهما أو تقاربهما [٢] .

---

(١) مزيدة فى هامش الأصل بخط المصنف — الناشر .

(٢) زعم المناطقة أن الحد يفيد تعريف حقائق الأشياء ولا طريق لذلك الا بالحد من ثم فرقوا بين بعض الصفات وبعض إذ لا بد فى تعرف الحقيقة عندهم من وجود الصفات الذاتية وترتيبها ففرقوا بين الصفات وسموا بعضها ذاتيا والآخر عرضيا .

وقالوا : ان ما تركب من الذاتيات بصورة خاصة يوصل الى تعرف الحقيقة وما تركب من العوارض اللازمة على ترتيب خاص يفيد تميز الحقيقة ، ففرقوا بين المتماثلين أو المتقاربين والتفريق بين المتماثلين ممتنع وبين المتقاربين عسر فالحد — بناء على أصلهم اما ممتنع واما متعسر .

فإذا كان ممتنعا فلا حد وان كان عسرا فعلى فرض حصوله بما اشترطوه فلا فائدة فيه =

وطلب الفرق بين المتماثلات طلب مالا حقيقة له ، فهو ممتنع وإن كان بين المتقاربين كان عسراً . فالمطلوب إما متعذرا وإما متعسرا[١] .

فإن كان متعذراً بطل بالكلية ، وإن كان متعسراً فهو بعد حصوله ليس فيه فائدة زائدة على ما كان يعرف قبل حصوله . فصاروا بين أن يمتنع عليهم ما شرطوه أو ينالوه ولا يحصل به ما قصدوه .

وعلى التقديرين ليس ماوضعوه من الحد طريقا لتصور الحقائق فى نفس من لا يتصورها بدون الحد ، وإن كان الحد قد يفيد من تنبيه المخاطب وتمييز المحدود ماقد تفيده الأسماء كما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى .

الفرق بين الحد وشرح الاسم

• وما ذكروه من الفرق بين (الحد) و (شرح الاسم[٢]) فتلخيصه

= لأن المحدود ان لم يكن متصورا قبله فلا يفيد حصولهم على ما اشترطوه وجود ما قصدوه وهو تصور المحدود .

(١) هكذا بالنصب والمقام يقتضى الرفع .

(٢) التعريف الحقيقى لدى المناطقة هو ما كان لماهية معلومة الوجود قبل استماع الحد وأما التعريف الاسمى فهو ما كان لماهية معلومة الوجود .

وبين ابن تيمية الفرق بينهما فيرى أن الحد اما أن يقصد به تصوير المحدود أو تمييزه عما عداه وهذا التصوير اما أن يكون لحقيقة موجودة وثابتة فى الخارج أو لحقيقة موجودة فى الذهن .

أما التعريف الاسمى فهو ما يقصد منه فهم ما عناه المتكلم من الاسم .

من ثم لم يكن المعرف معلوما إلا من خلال شرح الاسم وتعريفه لأنه هو المعنى الذى قصده المتكلم .

ولا ريب أن كلا من الحد والتعريف الاسمى يحتمل الصدق والكذب

أما الأول فظاهر ، لأن الحاد يخبر أن المحدود هو ذاك الحد وهذه دعوى تحتمل الصدق والكذب .

وأما الثانى ؛ فلأن ما عناه المتكلم من اللفظ قد يكون مطابقا للواقع وقد لا يكون ، والمستمع يحسن الظن بالمتكلم بهذا التعريف فإن لم يجد ما فهمه مما عناه المتكلم مطابقا للواقع يسىء الظن فى فهمه هو .

وقد يكون الأمر على خلاف ما يظن وأن ما عناه المتكلم يخالف الواقع .

أن المحدود المميز عن غيره إذا تصورت حقيقته فقد يكون هو الموجود الخارجى ، وقد يكون هو المراد الذهنى وقد يراد بالحد تمييز ماعناه المتكلم بالاسم وتفهيمه ، سواء كان ذلك المعنى الذى أراده بالاسم ثابتاً فى الخارج أو لم يكن .

(وقد يراد به تمييز ماهو موجود فى الخارج . وهذا شأن كل من فسر كلام متكلم أو شرحه .

فقد يفسر مراد المتكلم ومقصوده سواء كان مطابقاً للخارج أو لم يكن [1]) .

وقد يتبين مع ذلك أنه مطابق للأمر الخارج وأنه حق فى نفسه .

وإذا كان الكلام غير حق لم يكن مطابقاً للخارج ، فيريد المستمع أن يطابق بينه وبين الواقع فلا يطابقه ولا يوافقه [٢٥ص] حتى قد يظن الظان أن الشارح أو المستمع لم يفهم مقصود المتكلم لعسرته ولا يكون كذلك ، بل لأن ماذكره من الكلام ليس بمطابق للواقع فلا يمكن مطابقته إياه .

وقد يكون ظن من ظنه مطابقاً للخارج إحساناً للظن بالمتكلم ، ويكون قد ظن أنه لم يفهمه لدقته عليه فلا يكون كذلك .

عسر الحد الحقيقى

• وقولهم فى (الحد الحقيقى) (إنه متعسر ، وإنه لايقف عليه إلا آحاد الناس) هو من هذا الباب ؛ فإن الحد الحقيقى إذا أريد به ما زعموه فإنه لا حقيقة له فى الخارج إذ يريدون به أن الموصوف فى نفسه مؤلف من بعض صفاته اللازمة له التى بعضها أعم منه وبعضها مطابق له دون بعض صفاته اللازمة المساوية لتلك العامة فى العموم ، وللمطابقة فى المطابقة دون

(١) ما بين القوسين مذكور على هامش أصل المصنف .

بعض وأن حقيقته هى مركبة من تلك الصفات دون غيرها، وأن تلك الحقيقة يصورها الحد دون غيره . فهذا ليس بحق .

فدعواهم تأليفه من بعض الصفات اللازمة دون بعض باطلة ، بل دعواهم أنه مركب من الصفات باطلة ، ودعواهم له حقيقة ثابتة فى الخارج يصورها الحد دون غيره باطلة (١) .

وإنما الواقع أن المحدود الموصوف الذى ميز بالاسم أو الحد عن غيره قد يكون ثابتاً فى الخارج وقد يكون ثابتاً فى نفس المتكلم بالاسم أو الحد وهو يظن ثبوته فى الخارج وليس كذلك .

ولهذا يقال : (الحد يكون تارة بحسب الاسم ، وتارة بحسب المسمى) ويقال (الحد يكون تارة بحسب اسم الشىء ، وتارة بحسب حقيقته . وإن كان الحد بحسب الاسم قد يكون مطابقاً للخارج ، لكن المقصود أن الحد تارة يميز بين المراد باللفظ وغير المراد، [ص٢٦] وتارة يميز بين الموجود فى الخارج من الأعيان وبين غيره ؛ وهذا التمييز إنما يحصل بواسطة ذلك . فالتمييز الذى فى النفس يجب أن يكون مطابقاً للتمييز فى الخارج .

والتمييز الذى يحصل للمستمع هو بواسطة التمييز الذى فى نفس المتكلم ، والله أعلم .

---

(١) انظر الدكتور النشار مناهج البحث ص٢٠١ ص٢٠٤ وموافقة ج٣ ص٢٢٢

خلط مقالات أهل المنطق بالعلوم النبوية

وإفساد ذلك للعقول والأديان

وقد تفطن أبو عبد الله الرازى [١] بن الخطيب لما عليه أئمة الكلام ، وقرر فى « محصله » [٢] وغيره « أن التصورات لا تكون مكتسبة » وهذا هو حقيقة قول القائلين « إن الحد لا يفيد تصوير المحدود » [٣] .

لكنه لم يهتد هو وأمثاله إلى ما سبق إليه أئمة الكلام فى هذا المقام .

وهذا مقام شريف ينبغى أن يعرف ؛ فإنه بسبب إهماله دخل الفساد فى

---

(١) الفخر الرازى (٥٤٤ — ٦٠٦ هـ ، ١١٤٩ — ١٢١٠ م) .

محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن على التميمى البكرى الطبرستانى الرازى الشافعى المعروف بالفخر الرازى وبابن الخطيب . مفسر متكلم فقيه أصولى حكيم أديب شاعر طبيب ، شارك فى كثير من العلوم الشرعية والعربية والحكمية والرياضية .

ولد بالرى من أعمال فارس ورحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان ، اتصل بالسلطان علاء الدين خوارزم شاه فنال لديه الحظوة توفى بهراة سنة ٦٠٦ هـ .

من أشهر تصانيفه : مفاتيح الغيب فى تفسير القرآن الكريم فى ثمانية مجلدات — شرح الوجيز للغزالى فى فروع الفقه الشافعى — السر المكتوم فى مخاطبة النجوم — المباحث المشرقية فى الحكمة الالهية — محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين — معالم أصول الدين أساس التقديس .

(٢) انظر محصل أفكار المتقدمين ص ٣ « القول فى التصورات وعدى أن شيئاً منها غير مكتسب لوجهين .

(٣) ذكر ابن تيمية ما يقوله الرازى من أن التصورات كلها فطريه ثم قال : وهذا هو حقيقة قول القائلين : إن الحد لا يفيد تصوير المحدود .

ولعل ابن تيمية أراد بل إنه لا يكون الكلام جاريا على سنن العقل إلا إذا كان المراد ان نفى اكتساب التصور عن كل فرد من أفراده اللازم لكونه فطريا يلزمه قولهم إن الحد لا يفيد التصور .

العقول والأديان على كثير من الناس ، إذ خلطوا ما ذكره أهل المنطق فى « الحدود » بالعلوم النبوية[١] — التى جاءت بها الرسل — التى عند المسلمين واليهود والنصارى ، بل وسائر العلوم كالطب والنحو وغير ذلك

• وصاروا يعظمون أمر «الحدود» ويدعون أنهم هم المحققون لذلك ، وأن ما يذكره غيرهم من الحدود إنما هى لفظية لاتفيد تعريف الماهية والحقيقة بخلاف حدودهم ، ويسلكون الطرق الصعبة الطويلة والعبارات المتكلفة الهائلة. وليس لذلك فائدة إلا تضييع الزمان ، وإتعاب الأذهان وكثرة الهذيان ودعوى التحقيق بالكذب والبهتان ، وشغل النفوس بما لا ينفعها — بل قد يضلها — عما لا بدلها منه وإثبات الجهل الذى هو أصل النفاق فى القلوب ، وإن آدعوا أنه أصل المعرفة والتحقيق [٢٧ ص] وهـذا من توابع « الكلام » الذى كان السلف ينهون عنه وإن كان الذى نهوا عنه خيرا من هـذا وأحسن ، إذ هو كلام فى أدلة وأحكام . ولم يكن قدماء المتكلمين يرضون أن يخوضوا فى « الحدود » على طريقة المنطقيين كما دخل فى ذلك متأخروهم الذين ظنوا ذلك من التحقيق وإنما هو زيغ عن سواء الطريق .

هـذا من توابع الكلام المنهى عنه

ولهذا لما كانت هذه « الحدود » ونحوها لا تفيد الإنسان علماً لم يكن عنده ، وإنما تفيده كثرة كلام سموهم « أهل الكلام » (٢) .

---

(١) لبيان كيفية الفساد فى العلوم الشرعية بسبب دخول الحدود المنطقية نقول : لعل ابن تيمية يرى أن تطبيق الحدود المنطقية فى حدود الأحكام الشرعية يفسدها من ناحية أن المناطقة يدعون أن الحدود تصور الحقائق وقد يكون ذلك هو غير المراد للشرع إذ تعريف الملك والرسول وتعريف الوجوب والجواز والاباحة قد يكون باطلا لجواز أن تكون حقائق هذه الأسماء والأحكام على خلاف ما ذكروا لأن معرفة ذاتيات هذه الأمور يكاد يكون ممتنعا فإظهار تلك الحقائق بحدهم وادعاؤهم أن الحد يصور ذاتيتها باطل وهذا فساد فى الدين ليس باليسير .

(٢) الدين بطبيعته يعنى بالعمل أكثر مما يعنى بالقول ولقد كان السلف رضوان الله عليهم ينهون عن الكلام إلا ما تحته عمل، والكلام فى الحدود المنطقية من الأمور التى=

وهذا ـ لعمرى ـ فى « الحدود » التى لبس فيها باطل . فأما « حدود المنطقيين » التى يدعون أنهم يصورون بها الحقائق فإنها باطلة ، يجمعون بها بين المختلفين ويفرقون بين المتماثلين .

« الأدلة على بطلان دعواهم أن الحدود تفيد تصوير الحقائق »

ونحن نبين أن الحدود لا تفيد تصوير الحقائق ، وأن حدود أهل المنطق التى يسمونها « حقيقية » تفسد العقل . والدليل على ذلك من وجوه :

الوجه الأول (١)

الحد — سواء جعل مركبا أو مفردا — لا يفيد معرفة المحدود

الحد مجرد قضية خبرية

● أحدها : إن الحد مجرد قول الحاد ودعواه ؛ فإنه إذا قال : حد (الإنسان) مثلا (إنه الحيوان الناطق أو الضاحك) فهذه قضية خبرية ومجرد دعوى خلية عن حجة . فإما أن يكون المستمع لها عالما بصدقها بدون هذا القول وإما أن لا يكون . فإن كان عالماً بذلك ثبت أنه لم يستفد هذه المعرفة بهذا الحد . وإن لم يكن عالماً بصدقه بمجرد قول المخبر الذى لا دليل معه ، لا يفيده العلم . كيف وهو يعلم أنه ليس بمعصوم فى قوله ؟ فقد تبين أنه على التقديرين ليس الحد هو الذى يفيده معرفة المحدود .

= يشملها نهى الصحابة قياسا إذ ذلك من توابع الكلام المنهى عنه وإن كان ما نهى عنه الصحابة أحسن لطالب الحق مما تكلم به المناطقة فربما يكون الكلام فى الحدود والأحكام الشرعية لغاية شريفة تسمو فوق اللجاج والمهاترة وقد يكون ذلك باعثا على تقوية الروح للعمل بعد الاهتداء إلى الحكم الصحيح انظر : السيوطى صون المنطق ص ٣٠ نشرة الأستاذ النشار الطبعة الأولى .

(١) يلاحظ أن المصنف جعل لكل وجه من الوجوه التى سيذكرها عنوانا رئيسيا ثم يكرر الترقيم فى أول شرحه لها.

المفرد غير مفيد

• فإن قيل : الحد ليس هو الجملة الخبرية وإنما هو مجرد قولك (حيوان ناطق) [٢٨ ص] وهذا مفرد لا جملة وهذا السؤال وارد على أحد اصطلاحيهم ؛ فإنهم تارة يجعلون الحد هو الجملة التامة كما يقوله الغزالى وغيره ، وتارة يجعلون الحد هو المفرد المقيد كالاسم وهو الذى يسمونه (التركيب التقييدى) كما يذكر ذلك الرازى ونحوه .

قيل : التكلم بالمفرد لا يفيد ولا يكون جوابا لسائل سواء كان موصوفا مركباً تركيباً تقييدياً أو لم يكن كذلك .

ولهذا لما مر بعض العرب بمؤذن يقول (أشهد أن محمداً رسول الله - بالنصب - قال : فعل ماذا) ؟ [١] .

فإذا قيل (ما هذا ؟) قيل (طعام) فهذا خبر مبتدأ محذوف باتفاق الناس تقديره (هذا طعام) كقوله تعالى : (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ؟ ليقولن الله)[٢] وقوله : (قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى نوراً وهدى للناس ؟) - إلى قوله - قل (الله[٣]) .

وكقوله : (سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم[٤] أى (هم ثلاثة) و (هم خمسة) و (هم سبعة) .

ومنه قوله تعالى (وقل الحق من ربكم)[٥] أى (هذا الحق من ربكم)

---

(١) إنما كان تعجب العربى من ذلك : لأن نصب « رسول الله » قد يكون بدلا من الاسم ، وتكون الجملة ناقصة لا يتم بها الكلام وكأن العربى يعنى أين الخبر .

(٢) سورة الزمر ٢٩ : ٣٨

(٣) سورة الأنعام ٦ : ٩١

(٤) سورة الكهف ١٨ : ٢٢

(٥) سورة الكهف ١٨ : ٢٩ .

ليس كما يظنه بعض الجهال أى (قل قول الحق) فإن هذا لو أريد لنصب لفظ (الحق) والمراد إثبات أن القرآن حق ، ولهـذا قال (الحق من ربكم) ليس المراد هنا بقول حق مطلق ، بل هـذا المعنى مذكور فى قوله : (وإذا قلتم فاعدلوا)[(١)] وقوله : (ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب أن لا يقولوا على الله إلا الحق [(٢)]) .

ثم إذا قدر أن الحد هو المفرد فالمفردات أسماء، وغاية السائل أن لا يتصور مسماها ، لكن من أين له إذا تصور مسماها أن هذا المسمى هو المسئول عنه، وأن هذا المسمى هو حقيقة المحدود ؟ .

دلالة الحد كدلالة الأسم

• فإن قيل : يفيده مجرد تصور المسمى من غير أن يحكم أنه هو ذلك أو غـير ذلك بل تصور (إنسان) قيل : فحينئذ يكون هـذا كمجرد دلالة اللفظ المفرد على معناه ، وهو دلالة الاسم على مسماه كما لو قيل (الانسان) . وهذا يحقق ما قلناه من أن دلالة الحد كدلالة الاسم .

وهذا هو قول أهـل الصواب الذين يقولون (الحد تفصيل ما دل عليه الاسم بالإجمال) .

وحينئذ فيقال : لا نزاع بين العقـلاء أن مجرد الاسم لا يوجب تصور المسمى لمن لم يتصوره بدون ذلك ، وإنما الاسم يفيد الدلالة عليه والإشارة إليه .

ولهذا قالوا : إن المقصود باللغات ليس هو دلالة اللفظ المفرد على معناه ، وذلك لأن اللفظ المفرد لا يعرف دلالته على المعنى إن لم يعرف أنه موضوع له

---

(١) سورة الأنعام ٦ : ١٥٢

(٢) سورة الأعراف ٧ : ١٦٩

ولا يعرف أنه موضوع له حتى يتصور اللفظ والمعنى . فلو كان المقصود بالوضع استفادة معانى الألفاظ المفردة لزم الدور .

تصور المحدودات بمجرد الحدود ممتنع

• وإذا لم يكن المقصود من الأسماء تصوير معانيها المفردة ، ودلالة الحد كدلالة الاسم ، لم يكن المقصود من الحد تصوير معناه المفرد ، وإذا كانت دلالة الاسم على مسماه مسبوقة بتصور مسماه وجب أن تكون دلالة الحد على المحدود مسبوقة بتصور المحدود . وإذا كان كل من المحدود والمسمى متصوراً بدون الاسم والحد ، وكان تصور المسمى والمحدود [٢٩ ص] مشترطا فى دلالة الحد والاسم على معناه ، امتنع أن تتصور المحدودات بمجرد الحدود ، كما يمتنع تصور المسميات بمجرد الأسماء وهذا هو المطلوب .

الكلام المفيد لايكون إلا جملة تامة

• ولهذا كان من المتفق عليه بين جميع أهل الأرض أن الكلام المفيد لا يكون إلا جملة تامة كاسمين أو فعل واسم

وهذا مما اعترف به المنطقيون وقسموا الألفاظ إلى (اسم) و (كلمة) و (حرف) — يسمى أداة — وقالوا : المراد (بالكلمة) ما يريده النحاة بلفظ (الفعل) لكنهم مع هذا يتناقضون ويجعلون ماهو (اسم) عند النحاة (حرفا) فى اصطلاحهم ، كالضمائر — ضمائر الرفع والنصب والجر المتصلة والمنفصلة - مثل قولك رأيته ، (مر بى) فإن هذه أسماء ويسميها النحاة (الأسماء المضمرة) والمنطقيون يقولون أنها فى لغة اليونان من باب (الحروف) ويسمونها (الخوالف) كأنها خلف عن الأسماء الظاهرة .

فأما الاسم المفرد فلا يكون كلاماً مفيداً عند أحد من أهل الأرض ، بل ولا أهل السماء ، وإن كان وحده كان معه غيره [مضمر] أو كان المقصود به تنبيهاً أو إشارة كما يقصد بالأصوات التى توضع لمعنى لا أنه تقصد به المعانى التى تقصد بالكلام .

استطراد [١]

بدعة ذكر الاسم المفرد

• ولهذا عد الناس من البدع ما يفعله بعض النساك من ذكر اسم الله وحـــده بدون تأليف كلام ، فإن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (أفضل الذكر لا إله إلا الله وأفضل الدعاء الحمـد لله والله أكبر) [٢] .

وقال : (أفضل ما قلت أنا والنبيون من قبلي لا إله إلا الله ، وحـده لا شريك له ، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير) [٣] .

وقد تواتر عن النبي صلى الله عليـه وسلم أنه كان يعلم أمته ذكر الله تعالى بالجمـل التامة مثل (سبحان الله) و (الحمد لله) و (لا إله إلا الله) و (الله أكبر (و لا حول ولا قوة إلا بالله) .

وقال : (أفضـل الـكلام بعد القرآن أربع — وهي من القرآن — سبحان الله (و) الحمد لله (و) لا إله إلا الله و (الله أكبر)[٤] .

---

(١) يظهر أن هذا العنوان ليس فى الأصل ولهذا أشار الناشر إلى أن ما تحت هذا العنوان من مبحث هو من جملة استطرادات المصنف وقد فصله فى الطبع لـكى لا يشق على القارىء تتبع أصل الموضوع

(٢) أخرجه أبوحاتم عن جابر بن عبد الله كما أخرجه الترمذى والنسائى وابن ماجة والحاكم وصححه

(٣) أخرجه مالك فى الموطأ فى كتاب الحج من دعاء يوم عرفة عن طلحة بن عبيد الله بن كريز وأخرجه الترمذى فى الدعوات بتمامه من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده لـكن بلفظ « خير » بدل « أفضل » وأخرجه أيضاً الطبرانى وأحمد بألفاظ أخر .

(٤) اخرجه مسلم فى الآداب باب ٢ عن سمرة بن جندب بلفظ « احب الـكلام إلى الله اربع سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله اكبر » لايضرك بأيهن بدات .
واخرجه ايضاً النسائى وابن ماجه وزاد النسائى وهن من القرآن واخرجه احمد بلفظ « افضل الـكلام بعد القرآن وهن ن القرآن أربع لا يضرك بأيهن بدات : سبحان الله ... الخ .

وفى صحيح مسلم عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : « لأن أقول » « سبحان الله » و « الحمد لله » و « لا إله إلا الله » و « الله أكبر » أحب إلى مما طلعت عليه الشمس [١] .

وقال : « من كان آخر كلامه ، لا إله إلا الله دخل الجنة » وأمثال ذلك .

فظن طائفة من الناس أن ذكر « الاسم المفرد » مشروع ، بل ظنه بعضهم أفضل فى حق الخاصة من قول « لا إله إلا الله » ونحوها . وظن بعضهم أن ذكر « الاسم المضمر » ـ وهو « هو » ـ هو أفضل من ذكر « الاسم المظهر »

وأخرجهم الشيطان إلى أن يقولوا لفظاً لا يفيد إيماناً ولا هدى ، بل دخلوا بذلك [٣٠ ص] فى مذهب أهل الزندقة والالحاد ـ أهل « وحدة الوجود » ـ الذين يجعلون وجود المخلوقات وجود الخالق . ويقول أحدهم : « ليس إلا » الله (و) الله (فقط) ونحو ذلك .

وربما احتج بعضهم عليه بقوله تعالى : قل : (الله) ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون) وظنوا أنه مأمور بأن يقول الاسم مفرداً . وإنما هو جواب الاستفهام ، حيث قال : (وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا : ما أنزل الله على بشر من شىء) ؛ قال تعالى قل (من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى نوراً وهدى للناس ، تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيراً... ؟ قل : (الله)[٢] أى الله أنزل الكتاب الذى جاء به موسى[٣] .

---

(١) اخرجه مسلم فى الذكر باب ١٠ عن أبى هريرة وأخرجه ايضاً الترمذى والنسائى وابن ابى شيبة وابو عوانة .

(٢) سورة الأنعام ٦ : ٩١

(٣) انظر حديث المصنف عن الاسم المفرد فى رسالة العبودية ط مصر سنة ١٣٢٣

عود إلى أصل الموضوع :

وإذا عرف أن مجرد الاسم ومجرد الحد لا يفيد ما يفيده (الكلام) بحال علم أن الحدخبر مبتدأ محذوف لتكون جملة تامة .

ثم قد بينا فساد قولهم ، سواء جعل الحد مفرداً كالأسماء : أو مركباً كالجمل ؛ وأنه على التقديرين لا يفيد تصور المسمى . وهو المطلوب .

ودعوى المدعى أن الحد مجرد المفرد المقيد(١) كدعواهم أن التصور — الذى هو أحد نوعى العلم — هو التصور المجرد عن كل نفى وإثبات .

ومعلوم أن مثل هذا لا يكون علماً عند أحد من العقلاء، بل إذا خطر ببال شىء ما ولم يخطر له ثبوته ولا انتفاؤه بوجه من الوجوه لم يكن قد علم شيئاً ؛ مثل من خطر له (بحر زئبق) أو (جبل ياقوت) خاطراً مجرداً عن كون هذا التصور ثابتاً فى الخارج أو منتفياً ممكناً أو ممتنعاً ، فإن هذا من جنس الوسواس لا من جنس العلم .

وقد بسطنا الكلام على هذا فى مواضع متعددة مثل الكلام على (المحصل) وبينا أن المشروط فى (التصديق) من جنس العلم المشروط فى (القول) فمن صدق [٣١ ص] بما لم يتصوره كان قد تكلم بغير علم ، ومن صدق بما تصوره كان كالمتكلم بعلم . فقولهم فى (الحدود القولية) من جنس قولهم فى (التصورات الذهنية) .

---

(١) يرى ابن تيمية ان دعوى الرازى ان الحد هو « المفرد المقيد » هى كدعوى المناطقة ان التصور الذى لم يحكم عليه بنفى او إثبات هو احد نوعى العلم والتحقيق ان ذلك من قبيل الخواطر التى لا ينبغى ان تسمو الى درجة العلم إذا العلم ادراك ثابت لمعلوم حقيقى والخواطر من قبيل تركيب الخيال والوهم.

الوجه الثانى

خبر الواحد بلا دليل لا يفيد العلم

الثانى : أنهم يقولون : الحد لا يمنع ولا يقوم عليه دليل ، وإنما يمكن إبطاله بـ (النقض) و (المعارضة) { ومنهم من يقول : إنما يمكن إبطاله بالنقض فقط دون المعارضة } بخلاف (القياس) فإنه يمكن فيه (الممانعة) و (المعارضة)[١] .

فيقال : إذا لم يكن الحاد قد أقام دليلا على صحة الحد امتنع أن يعرف المستمع المحدود به إذا جوز عليه الخطأ . فإنه إذا لم يعرف صحة الحد إلا بقوله ، وقوله محتمل للصدق والكذب امتنع أن يعرفه بقوله .

ومن العجب أن هؤلاء يزعمون أن هذه طرق عقلية يقينية ، ويجعلون العلم بالمفرد أصلا للعلم بالمركب ، ويجعلون العمدة فى ذلك على الحد الذى هو قول الحاد بلا دليل ، وهو خبر واحد عن أمر عقلى لا حسى يحتمل الصواب والخطأ والصدق والكذب ، ثم يعيبون على من يعتمد فى الأمور السمعية على نقل الواحد الذى معه من القرائن ما يفيد المستمع العالم بها العلم اليقينى ، زاعمين أن خبر الواحد لا يفيد العلم . ولا ريب أن مجرد خبر الواحد الذى لا دليل على صدقه لا يفيد العلم ، لكن هذا بعينه قولهم فى الحد . فإنه خبر واحد لا دليل على صدقه ، بل ولا يمكن عندهم إقامة دليل على صدقه . فلم

---

(١) والناظر إلى ما قاله ابن تيمية فى الوجه العاشر من المقام الأول — وهو أن الحد يرد عليه النقض والمعارضة — وما يقوله هنا من أن من المناطقة من يقول أن الحد لا يمنع ولا يعارض بخلاف القياس فإنه يمنع ويعارض يدرك أنه حينما يتكلم على الحد فى المقام الأول قد جرى على مذهب من يرى أن الحد يعارض وهو رأى فريق من المناطقة وحينما تكلم هنا جرى على رأى من يرى أن الحد لا يعارض كما أنه لا يمنع وهو رأى فريق آخر من المناطقة .

يكن الحد مفيداً لتصور المحدود. ولكن إن كان المستمع قد تصور المحدود قبل هذا، أو تصوره معه أو بعده بدون الحد، وعلم أن ذلك حده علم صدقه فى حده، وحينئذ فلا يكون الحد أفاد التصوير. وهذا بين.

وتلخيصه أن تصور المحدود بالحد لا يمكن [٣٢ ص] بدون العلم بصدق قول الحاد، وصدق قوله لا يعلم بمجرد الخبر، فلا يعلم المحدود بالحد.

﴿ ومن قال: أنا أريد الحد (المفرد) لم يكن قوله مفيداً لشيء أصلا؛ فإن المتكلم بـ (الاسم المفرد) لا يفيد المستمع شيئاً. بل إن كان قد تصور المحدود بدون اللفظ كان قد تصوره بدون هذا اللفظ المفرد، وإن لم يكن تصوره بدون اللفظ المفرد لم يكن تصوره لا قبله ولا تصوره بعده ﴾.

الوجه الثالث

لو حصل تصور المحدود بالحد لحصل ذلك قبل العلم بصحة الحد

الثالث: أن يقال: لو كان الحد مفيداً لتصور المحدود لم يحصل ذلك إلا بعد العلم بصحة الحد. فإنه دليل التصور وطريقه وكاشفه، فمن الممتنع أن نعلم صحة المعرف المحدود قبل العلم بصحة المعرف. والعلم بصحة الحد لا يحصل إلا بعد العلم بالمحدود، إذ الحد خبر عن مخبر[1] هو المحدود، فمن الممتنع أن يعلم صحة الخبر وصدقه قبل تصور المخبر عنه من غير تقليد المخبر وقبول قوله فيما يشترك فى العلم به المخبر والمخبر ليس من باب الإخبار عن الأمور الغائبة[2]

---

(١) المقام يقتضى « عنه » حتى يستقيم الكلام بدليل ما سيأتى بعد قليل.

(٢) والناظر فى هذا الوجه والذى قبله يرى أن ابن تيمية قد استدل فى الوجه الثانى — الذى قبل هذا — بناء على أن الحد جملة لم تدعم بالدليل وعلى هذا فهو لا يفيد العلم التصورى وذلك لأنه لا يخلو المستمع من أن يكون قد تصور المحدود قبل الحد أولا فإن كان قد تصوره

الوجه الرابع

معرفة المحدود تتوقف على العلم بالمسمى واسمه فقط

الرابع : أنهم يحدون المحدود بالصفات التى يسمونها (الذاتية) ويسمونها (أجزاء الحد) و (أجزاء الماهية) و (المقدمة لها) و (الداخلة فيها) ونحو ذلك من العبارات [1] .

فإن لم يعلم المستمع أن المحدود موصوف بتلك الصفات امتنع أن يتصوره، وإن علم أنه موصوف بها كان قد تصوره بدون الحد . فثبت أنه على تقدير النقيضين [2] لا يكون قد تصوره بالحد . وهذا بين .

فإنه إذا قيل : (الإنسان) هو (الحيوان الناطق) ﴿ فإن لم يكن قد عرف الإنسان قبل هذا بل كان متصوراً لمسمى (الحيوان الناطق) ﴾

= قبله فالحد لم يفده تصوره وإن كان لم يتصوره قبله فخبر الحاد جملة تحتمل الصدق والكذب فالمستمع لا يعلمه إلا إذا أقام الحاد على حده دليلا وهذا غير مستطاع .

وأما فى هذا الوجه فقد استدل على أن الحد لا يفيد التصور — بناء على كونه مفردا — ومحصل استدلاله هو :

لو كان الحد يفيد تصور المحدود فلابد من العلم بصحة الحد لأنه طريق العلم بصحة المحدود فإذا لم يكن الطريق صحيحاً فلا يكون للموصل إليه هذا الطريق صحيحاً وحيث إن معرفة صحة المحدود متوقفة على صحة الحد وصحة الحد متوقفة على معرفة صحة المحدود فيكون هذا دورا والدور محال وما لزم من المحال محال وقد لزم هذا الدور من كون تصور المحدود مستفاداً من الحد .

فإذن الحد لا يفيد تصور المحدود .

(١) يستمر ابن تيمية فى ابطال إفادة الحد تصور المحدود — بناء على اصطلاح الناطقة فى الحد — ايرى أنهم قد اصطلحوا على أن الحد عبارة عن أوصاف ذاتية داخلة فى قوام المحدود وما دام الحد على ماذكروا فالمستمع إن لم يكن عالما بثبوت تلك الصفات للمحدود قبل ذكر الحد فلا يفيده ذكر تلك الصفات تصور المحدود وإن كان عالما بثبوتها للمحدود قبل ذكرها فى الحد فقد تصور المحدود بدون الحد

(٢) السيوطى صون المنطق « على التقديرين » ص ٢١١

ولا يعلم أنه (الإنسان) احتاج إلى العلم بهذه النسبة . وإن لم يكن متصوراً لمسمى (الحيوان الناطق) احتاج إلى شيئين : إلى تصور ذلك ، وإلى العلم بالنسبة المذكورة . وإن عرف ذلك كان قد تصور (الإنسان) بدون الحد .

الحد قد ينبه عليه تنبيهاً

نعم ، الحد قد ينبه على تصور المحدود كما ينبه الاسم ؛ فإن الذهن قد يكون غافلا عن الشيء فإذا سمع اسمه أو حده أقبل بذهنه إلى الشيء الذي أشير إليه بالاسم أو الحد ، فيتصوره . فيكون[1] فائدة الحد من جنس فائدة الاسم وهذا هو الصواب [٣٣ ص] وهو (التمييز بين الشيء المحدود وغيره) .

التحديد بالصفات كالتحديد بالجهات

• وتكون الحدود للأنواع بالصفات ، كالحدود للأعيان بالجهات كما إذا قيل : حد الأرض من الجانب القبلي كذا ومن الجانب الشرقي كذا ، وميزت الأرض باسمها وحدها . وحد الأرض يحتاج إليه إذا خيف من الزيادة في المسمى أو النقص منه ، فيفيد إدخال المحدود جميعه وإخراج ما ليس منه كما يفيد الاسم . وكذلك حد النوع .

الحد باللغة

• وهذا يحصل بالحدود اللفظية تارة وبالوصفية[2] أخرى ، وحقيقة الحد في الموضعين بيان مسمى الاسم فقط وتمييز المحدود عن غيره ، لا تصوير المحدود . وإذا كان فائدة الحد بيان مسمى الاسم ، والتسمية أمر لغوي وضعي ، رجع في ذلك إلى قصد ذلك المسمى ولغته ولهذا يقول الفقهاء : (من الأسماء ما يعرف حده (باللغة) ومنه ما يعرف حده بـ (الشرع)

---

(١) هكذا : والأولى فتكون .

(٢) صون المنطق « بالوصفية » أنظر ص٢١١

ومنه(١) ما يعرف حده بـ (العرف) .

ومن هذا تفسير الكلام وشرحه إذا أريد به تبيين مراد المتكلم ؛ فهذا بنى على معرفة حدود كلامه . وإذا أريد به تبيين صحته وتقريره فإنه يحتاج إلى معرفة دليل صحة الكلام . فالأول فيه بيان تصوير كلامه ؛ والثانى بيان تصديق كلامه

• وتصوير كلامه، كتصوير مسميات الأسماء بـ (الترجمة) تارة لمن يكون قد تصور المسمى ولم يعرف أن ذلك اسمه ، وتارة لمن لم يكن قد تصور المسمى فيشار له إلى المسمى بحسب الإمكان — إما إلى عينه وإما إلى نظيره — ولهذا يقال : الحد تارة يكون (للاسم) وتارة يكون (للمسمى) .

اعتراف الغزالى بأن فائدة الحد كفائدة الاسم

وأئمة المصنفين فى صناعة الحدود على طريقة المنطقيين يعترفون — عند التحقيق — بهذا ، كما ذكر أبو حامد الغزالى فى كتاب (معيار العلم) الذى صنفه فى المنطق [٣٤ ص] بعد أن قال : البحث النظرى الجارى فى الطالب إما أن يتجه إلى (تصور) أو إلى (تصديق) فالموصل إلى (التصور) يسمى (قولا شارحاً) فمنه (حد) ومنه (رسم) والموصل إلى (التصديق) يسمى (حجة) فمنه (قياس) ومنه (استقراء) (٢) وغيره .

قال الغزالى : مضمون هذا الكتاب تعريف مبادىء القول الشارح) لما أريد تصويره (حداً) كان أو (رسماً) وتعريف مبادىء (الحجة) الموصلة إلى التصديق (قياساً) كان أو غيره مع التنبيه على شروط صحتها ومثار الغلط فيها .

قال : فإن قلت : كيف يجهل الإنسان العلم التصورى حتى يفتقر إلى (الحد) ؟

---

(١) ذكر الناشر أنه وجد هكذا الأصل والصواب « ومنها » لعودة الضمير على الأسماء .

(٢) انظر معيار العلم ص٣٦ ، ٣٧ ط القاهرة سنة ١٣٤٦ هـ والسيوطى صون المنطق ص ٢١٢

قلنا : بأن يسمع الإنسان اسماً لا يعرف معناه كمن قال (ما الخلاء) ؟ وما (الملاء ؟) وما (الشيطان ؟) وما (العقار ؟) فيقال : العقار (الخمر) فإن لم يعرفه باسمه المعروف بفهمه بحده فيقال : الخمر هو (شراب مسكر معتصر من العنب) فيحصل له علم تصورى بذات (الخمر) .

قلت : فقد بين أن فائدة الحدود من جنس فائدة الأسماء ، وأن ذلك كمن سمع اسما لا يعرف معناه فيذكر له اسم [أوضح من من الأول] فإن لم يتصوره وإلا ذكر له الحد .

اعتراف الفارابى

• وهذا مما يعترف به حذاقهم حتى قال معلمهم الثانى أبو نصر الفارابى[1] — وهو أعظم الفلاسفة كلاماً فى المنطق وتفاريعه — فى كتابه (البرهان[2]) .

---

(١) هو أبو نصر محمد بن أوزلغ بن طرخان نسبته إلى فاراب مدينة من بلاد الترك ولاية نهر سيحون كان أبوه قائد حبش . وكان هو فيلسوفا كاملا وإماما فاضلا قد أتقن العلوم الحكمية وبرع فى العلوم الرياضية . مات بدمشق سنة ٣٣٩ هـ كان تلميذا ليوحنا بن حيلان وإذا كان الكندى قد اعتبر فيلسوف العرب تميز اله عن أقرانه فإن الفارابى يعتبر فيلسوف المسلمين بالحقيقة . والرئيس ابن سينا بكتبه تخرج وبكلامه انتفع فى تصانيفه من أشهر مؤلفاته :

١ — شرح كتاب البرهان لأرسطو .
٢ — كتاب شرائط البرهان .
٣ — كتاب شرائط اليقين ،
٤ — كتاب البرهان .
٥ — كتاب البرهان على جهه التعليق .

(راجع مجموعة فلسفة أبى نصر الفارابى — ومعجم البلدان لياقوت الحموى وابن خلكان: وفيات الأعيان والقاضى صاعد فى طبقات الأمم وديبور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص١٢٧ من الترجمة العربية) .

(٢) مخطوط : منه نسخة بمكتبة مانشستر تحت رقم ٣٧٤ ب وفى طهران الفهرست ج١ رقم ٧ وفى الاسكوريال (٦١٢ من فهرست دار لبور) .

ولموفق الدين عبد اللطيف البغدادى « حواش على كتاب البرهان للفارابى » .

(راجع : مقدمة الدكتور عبد الرحمن بدورى لكتاب البرهان من موسوعة الشفاء لابن سينا ص ٣٥ وابن أبى أصيبعة ج٢ ص ٢١٢ وبروكلمان ج١ ص ٢٢٣ والفهرست ص٤١٦ (طبع مصر) .

ومعلوم أن الاسم لا يفيد بنفسه تصوير المسمى ، وإنما يفيد التمييز بينه وبين غيره . وأما تصور المسمى فتارة يتصوره الإنسان بذاته ـ بحسه الباطن أو الظاهر ـ وتارة يتصوره بتصور نظيره وهو أبعد ، فمن عرف عين (الخمر) إذا لم يعرف مسمى لفظ (العقار) قيل له : هو (الخمر) أو غيرها من الأسماء فعرفها . ومن لم يعرف عين « الخمر » بحال عرف بنظيرها فقيل له : هو « شراب » فإذا تصور القدر المشترك بين النظيرين ذكر له ما يميزها ، فقيل « مسكر » .

ولكن الكلام فى تصوره لمعنى « المسكر » كالكلام فى تصوره لمعنى « الخمر » . فإن لم يعرف عين « المسكر » [٣٥ ص] وإلا لم[1] يمكن تعريفه إلا بنظيره فيقال : هو « زوال العقل » وهذا جنس يشترك فيه « النوم » و (الجنــون) و (الاغماء) و (السكر) فلابد أن يميز (السكر) فيقال : (زوال العقل بما يلتذ به) . ثم (اللذة) لابد أن يكون قد تصور جنسها بالأكل والشرب وغيرهما .

وهذا يبين أن فائدة الحدود قد تكون أضعف من فائدة الأسماء لأنها تفيد معرفة الشيء بنظيره والاسم يكتفى به من عرفه بنفسه .

وحقيقة الأمر أن الحد هو أن تصف المحدود بما تفصل به بينه وبين غيره . والصفات تفيد معرفة الموصوف خبرا و (ليس المخبر كالمعاين)[2] ولا من عرف المشهود عليه بعينه كمن عرفه بصفته وحليته . فمن عرف المسمى بعينه كان الاسم مغنيا له عن الحد كما تقدم . ومن لم يعرفه بعينه لم يفده الحد ما يفيد الاسم لمن عرفه بعينه ، إذ الاسم هناك يدل على العين التى عرفها

---

(١) الأولى حذف وإلا .

(٢) ذكر ابن تيمية هذا على أنه حديث فى رسالة درجات اليقين فى مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص١٥٩ طبعة صبيح وقد أخرجه الطبرانى وابن حبان عن ابن عمر بهذا اللفظ مع زيادة فيه ، انظر مجمع الزوائد ج١ ص١٠٣ ط القاهرة .

بنفسها والحد لمن لم يعرف العين إنما يفيده معرفة (النوع) لا معرفة (العين) كما يتصور (اللذة) بشرب الخمر من لم يشربها قياساً على اللذة (بالخبز) و (اللحم) ومعلوم فرق ما بين (اللذتين) .

وليس مقصودنا أن فائدة الحدود أضعف مطلقاً[1] ، وإنما المقصود أنها من جنس فائدة الأسماء وأنها (مذكرة) لا (مصورة) أو (معرفة بالتسمية) مميزة (للمسمى) من غيره أو معرفة بالقياس .

اعتراف (ابن سينا) بأن من الأمور ما هو متصور بذاته .

وهكذا يقول حذاقهم فى تحديد أمور كثيرة قد حدها غيرهم ، فيقولون لا يمكن تحديدها تحديد تعريف لماهياتها ، بل تحديد تنبيه وتمييز . كما قال ابن سينا فى الشفاء[2] . قال :

فنقول[3] إن (الموجود) و (الشيء) و (الضرورى) معانيها ترتسم فى النفس ارتساما أولياً ، ليس ذلك الارتسام مما يحتاج أن يجلب [٣٦ ص] بأشياء هو أعرف منها .

• فإنه كما أنه فى باب (التصديق) مبادىء أولية يقع التصديق بها

---

(١) عندما تعرض ابن تيمية لبيان دلالة الحد على المحدود قال : إن دلالته عليه من جنس دلالة الاسم على المسمى ، غاية ما فى الأمر أن الاسم يدل على عين المسمى أما الحد فيدل على نظيره من ثم قد يفهم من جهة دلالة كل منهما على مدلوله أن ابن تيمية يريد أن يبين أن دلالة الحد على المحدود هى أضعف من دلالة الاسم على المسمى فقال رفعاً لهذا التوهم : لكن ليس المقصود أن دلالة الحد أضعف من دلالة الاسم بل مقصودنا أن الحد يذكر بالمحدود — أى ينبه عليه — ويميزه كما هو الشأن فى دلالة الاسم على المسمى .

(٢) موسوعة فلسفية كبرى كان الفارابى أثر كبير فى هذه الموسوعة كما يقول ابن خلكان فى وفيات الأعيان جـ٢ ص١٠٠ ظلت مخطوطاتها موزعة بين مكتبات العالم إلى أن أخرجها حديثا المجلس الأعلى للفنون تحت اشراف الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور .

(٣) سنقارن بين هذا النص وبين ما جاء فى كتاب الشفاء وسنرمز للشفاء بالحرف «ش» .

مبادىء أولية في التصديقات

لذاتها ويكون التصديق لغيرها [١] بسببها . وإذا لم يخطر بالبال أو لم يفهم اللفظ الدال عليها لم يمكن التوصل إلى معرفة ما يعرف بها . وإذا لم يكن التعريف الذى يحاول إخطارها بالبال أو تفهيم ما يدل عليها من الألفاظ محاولا لإفادة علم [٢] ما ليس فى الغريزة ، بل منبهاً على تفهيم ما يريده القائل أو يذهب إليه . وربما كان ذلك بأشياء هى فى أنفسها [٣] أخفى من المراد تعريفه لكنها لعلة ما وعبارة ما صارت أعرف .

• كذلك فى (التصورات) أشياء هى مبادىء للتصور هى متصورات لذاتها [٤] . وإذ أريد أن يدل عليه لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفا لمجهول ، بل تنبيها وإخطارا بالبال [٥] باسم العلامة .

وربما [٦] كانت فى نفسها أخفى منه ، لكنها لعلة ما وحال ما تكون أظهر لادلة .

• فإذا استعملت تلك العلامة نبهت النفس على إخطار ذلك المعنى بالبال من حيث أنه هو المراد ، لا غيره من غير أن تكون العلامة بالحقيقة معلمة إياه .

ولو كان كل تصور يحتاج إلى أن يسبقه تصور قبله لذهب الأمر إلى غير النهاية أو لدار .

وأولى الأشياء بأن تكون متصورة لأنفسها الأشياء العامة للأمور كلها (كالموجود) و (الشىء) و (الواحد) وغيره .

---

(١) ش « بغيرها » .

(٢) ش « علم ليس فى الغريزة » بدون ما .

(٣) ش « فى نفسها » .

(٤) ش « وهى متصورة لذواتها » .

(٥) ش « باسم أو بعلامة » .

(٦) ش « ربما » .

ولهذا ليس يمكن أن يبين شيء منها ببيان شيء أعرف منها .

● وكذلك من حاول أن يقول [١] فيها شيئاً وقع فى اضطراب . كمن يقول : إن من حقيقة (الموجود) أن يكون (فاعلا) أو منفعلا وهذا [٢] وان كان ولابد فمن أقسام (الموجود) [٣٢ ص] و (الموجود) أعرف من (الفاعل و (المنفعل) وجمهور الناس يتصورون حقيقة (الموجود) ولا يعرفون ألبتة أنه يجب أن يكون (فاعلا) أو (منفعلا) وأنا الى هذه الغاية لم يتضح لى ذلك إلا بقياس لا غير . فكيف يكون حال من يروم أن يعرف [٣] الشيء الظاهر بصفة له تحتاج إلى بيان حتى يثبت وجودها له .؟

تزييف تعريف الموجود

● وكذلك قول من قال : إن (الشيء) هو (الذى يصح عنه الخبر) فإن (يصح) أخفى من الشيء و (الخبر) أخفى من (الشيء) فكيف يكون هذا تعريفا (للشيء) ؟ وإنما تعرف (الصحة) ويعرف (الخبر) بعد أن يستعمل فى بيان كل واحد منهما أنه (شيء) أو أنه (أمر) أو أنه (ما) أو أنه (الذى) وجميع ذلك كالمرادفات لاسم (الشيء) .

تزييف تعريف الشيء

فكيف يصح أن يعرف (الشيء) تعريفا حقيقيـاً بما لا [٤] يعرف إلا به ؟

نعم ، ربما كان فى ذلك وأمثاله تنبيه ما . وأما بالحقيقة فإنك إذا قلت : « إن الشيء هو ما يصح أن يخبر [٥] عنه » تكون كأنك قلت « إن الشيء هو الشيء الذى [٦] يصح عنه الخبر » لأن معنى « ما » و « الذى »

الحد ربما ينبه تنبيها

---

(١) ش « ربما » . (٢) ش « ولذلك » .
(٢) ش « أن يقوم » . (٣) ش « وهذا إن كان » بدون الواو .
(٣) ش « أن يعرف حال الشيء الظاهر » بزيادة حال .
(٤) ش « لم » . (٥) ش « الخبر » . (٦) ش « الذى يصح الخبرعنه » .

و « الشيء » معنى واحد ، فتكون قد أخذت « الشيء » فى حد « الشيء » .

على أننا[١] لا ننكر أن يقع بهذا[٢] وما أشبهه ـ مع فساد مأخذه ـ تنبيه بوجه ما على « الشيء » .

ونقول : إن معنى « الموجود[٣] » ومعنى « الشيء » متصوران فى الأنفس وهما معنيان . و « الموجود »[٤] و « المثبت » و « المحصل » أسماء مترادفة على معنى واحد . ولا[٥] شك أن معناها قد حصل فى نفس من يقرأ هذا الكتاب . (٦)

وكذلك قال فى حد « الواحد » و « الكثير » . قال :

فصل فى تحقيق « الوحد » و « الكثير » وإبانة أن « العدد » عرض .

والذى يصعب علينا تحقيقه[٧] ماهية « الواحد » . وذلك أنا إذا قلنا : « إن الواحد » « الذى لا ينقسم[٨] فقد قلنا « الواحد » الذى لا يتكثر ضرورة [٣٨ ص] فأخذنا فى بيان « الواحد » « الكثرة » وأما « الكثرة» فمن الضرورة أن تحد بـ « الواحد » لأن الواحد مبدأ الكثرة ومنه وجودها وماهيتها .

● ثم أى حد حددنا به « الكثرة » استعملنا فيه « الواحد » بالضرورة . فمن ذلك مانقول[٩] : « إن الكثرة هو المجتمع من وحدات » ؛

---

(١) ش « أنا » . (٢) ش « أو ما يشبهه » (٣) ش « الوجود »
(٤) ش « فالموجود » . (٥) ش « ولا نشك فى أن » .
(٦) انظر : الشفاء : الالهيات جـ١ ص٢٩ تحقيق الأب قنواتى وسعيد زايد ومراجعة وتقديم د. إبراهيم مدكور .
(٧) ش بزيادة « الآن » .
(٨) « إن الواحد هو الذى لا يتكثر ضرورة — بدون الذى لا ينقسم » .
(٩) ش « مانقول » .

فقد أخذنا «الوحدة» فى حد «الكثرة» . ثم عملنا شيئا آخر وهو أنا أخذنا «المجتمع» فى حدها و«المجتمع» يشبه أن يكون هو «الكثرة» نفسها .

وإذا قلنا «من الوحدات» أو «الوحدان»[1] أو «الآحاد» فقد أوردنا بدل لفظ «الجمع» هذا اللفظ ولا يفهم معناه ولا يعرف إلا «بالكثرة» .

وإذا قلنا : «إن الكثرة» ، «هى التى تعد بالواحد» فنكون قد أخذنا فى حد «الكثرة» «الوحدة» ونكون أيضاً أخذنا[2] فى حدها «العدد»[3] و«التقدير» وذلك إنما يفهم «بالكثرة» أيضاً .

فما أغنى[4] علينا أن نقول فى هذا الباب شيئاً يعتد به لكنه يشبه أن تكون «الكثرة» أيضاً أعرف عند تخيلنا[5] ، ويشبه أن تكون «الوحدة» و«الكثرة» من الأمور التى نتصورها بديا . فذكر[6] (الكثرة) نتخيلها أولا و(الوحدة) نعقلها من غير مبدأ لتصورها[7]. ثم[8] إن كان ولابد تخيالى . ثم[9] تعريفنا (الكثرة بالوحدة) تعريفاً عقلياً . وهنالك نأخذ[10] الوحدة متصورة بذاتها .

ومن أوائل التصور يكون[11] تعريفنا (الوحدة) (بالكثرة) تنبيهاً يستعمل فيه المذهب الخيالى النومى[12] إلى معقول عندنا ،

---

(١) ش «الواحدات» .
(٢) ش «قد أخذنا» .
(٣) ش «العد» .
(٤) ش «أعسر» .
(٥) ش زيادة «والوحدة أعرف عند عقولنا» .
(٦) ش «لكن» .
(٧) ش زيادة «عقلى» .
(٨) ش «بل» .
(٩) ش «ثم يكون» .
(١٠) ش «تؤخذ» .
(١١) ش «ويكون» .
(١٢) ش «لنوىء» وهو الأصح .

لا يتصور [١] حاضرا فى الذهن .

• فإذا قالوا : (إن الوحـدة هى الشىء الذى ليست [٢] فيه كثرة)

حـد العدد

دلوا على أن المراد بهذه اللفظة الشىء المعقول عندنا بدياً الذى يقابل هـــذا الآخر وليس[٣] هو فينبه عليه بسلب هذا عنه .

والعجب ممن [٣٩ ص] يحدد [٤] (العدد) ويقول [٥] : (إن العدد كثرة مؤلفة من وحـدة أو (آحاد) . و (الـكثرة) نفس (العدد) ليس كالجنس للعدد وحقيقة (الـكثرة) أنها (مؤلفة من وحدات) . فقولهم (إن الـكثرة مؤلفة من وحدات كقولهم إن الـكثرة كـثرة) فإن الـكثرة ليس إلا اسما للمؤلف من الوحدات) .

فإن قال قائل : « إن الـكثرة قد تؤلف من أشيـاء غير الوحدات مثل الناس والدواب » . فنقول : إنه كما أن هذه الأشياء ليست « كثرات » [٦] بل أشياء موضوعة للـكثرة [٧] وكما أن تلك الأشياء هى « وحدان » [٨] لا « وحدات » فـكذلك هى « كثرة » لا « كثرة » . والذين يحسبون أنهم إذا قالوا : « إن العدد كمية منفصلة ذات ترتيب » فقد تخلصوا من هذا فما تخلصوا ؛ فإن « الـكمية » تحوج [٩] تصورها للنفس إلى أن تعرف (بالجزء) أو (القسمة) [١٠] أو (المساواة) . أما (الجزء) و (القسمة) فإنما يمـكن تصورها[١١] (بالـكثرة)[١٢] وأما (المساواة) فإن (الـكمية) أعرف منها

---

(١) ش « لاتتصوره حاضرا » . (٢) ش « ليس»

(٣) ش « أو ليس هو » . (٤) ش « يحد » .

(٥) ش « فيقول » . (٦) ش « وحدات » .

(٧) ش « الوحدات » بعدها كذلك أيضاً ليست هى بكثرة بل أشياء موضوعة للـكثرة

(٨) ش « واحدات » . (٩) ش « يحوج » . (١٠) ش « والقسمة » .

(١١) ش « تصورها » . (١٢) ش « بالـكمية » .

عند العقل الصريح لأن (المساواة) من الأعراض الخاصة (بالـكمية) التى يجب أن تؤخـذ فى حدها (الـكمية) . فيقـال (إن المساواة هى اتحـاد فى الـكمية) . و (الترتيب) الذى أخذ فى حد العدد أيضاً هو مما لا يفهم إلا بعد فهم (العدد) .

هى تنبيهات فحسب

• فيجب أن يعلم أن هذه كلها تنبيهات مثل التنبيه[1] بالأمثلة والأسماء المترادفة . فإن[2] هذه المعـانى متصورة كلها أو بعضها لذواتها ، وإنما يدل عليها بهذه الأشياء لينبه عليها ويميز فقط)[3] .

• قلت : فهذا الـكلام الذى ذكره ابن سينا هنا قد تلقوه عنه بالقبول كما يذكر مثل ذلك أبو حامد ، والرازى والسهروردى[4] وغيرهم .

نتيجة اعترافاتهم

• فيقال : هـذا الذى ذكروه فى حدود هذه [٤٠ ص] الأمور هو موجود فى سائر مايرومون بيانه بحدودهم عند التدبر والتأمل . لـكن منها ما هو بين لـكل أحد كالأمور العامة ؛ ومنها ماهو بين لبعض النـاس كما يعرف أهل الصناعات والمقالات أموراً لا يعرفها غيرهم .

---

(١) ش « التنبيهات » . (٢) ش « وأن » .

(٣) إلى هنا انتهى كلام ابن سينا (راجع الشفاء : الالهيات حـ١ ص١٠٤) .

(٤) (٥٤٩ — ٥٨٧هـ ، ١١٥٤ — ١١٩١م) يحيى بن حبش بن أميرك السهروردى الشافعى (شهاب الدين أبو الفتوح) حكيم صوفى متـكلم فقيه أصولى ، أديب شاعر ولد فى سهرورد من قرى زنجان فى العراق العجمى ونشأ بالمراغة وعاش بأصفهان ثم ببغداد ثم بحلب اتهم بالانحلال فى العقيدة فأفتى العلماء بإباحة دمه فسجنه الملك الظاهر غازى حتى قتل خنقا فى قلعة حلب، من أشهر تصانيفه : التلويحات فى الحـكمة، التنقيحات فى أصول الفقه — حكمة الاشراق — هياكل النور فى الحـكمة — الألواح العادية .

(راجع : الاسنوى : طبقات الشافعية ص١٦٣ والذهبى سير النبلاء جـ١٣ ص٤٨ ، ٤٩ وابن خلـكان وفيات الأعيان جـ٢ ص٣٤٥ ، ٣٤٨) .

فحدودها بالنسبة إلى هؤلاء كحدود تلك الأمور التى يعم علمها بالنسبة إلى العموم .

وأما الأمور التى تخفى فمجرد الحدود لاتفيد تعريف حقيقتها بعينها ، وإنما تفيد تمييزها ونوعا من التعريف الشبهى (١) .

وهذا يتبين بتقرير قاعدة فى ذلك فنقول :

التحقيق السديد فى مسألة التحديد

القول فى جواب (ما هو ؟) المطلوب تعريفه بالحد هو جواب لقول سائل قال (ما كذا) ؟ كما يقول ما (الخمر ؟) أو ما (الإنسان ؟) أو ما (الثلج ؟) .

فهذا الاسم المستفهم عنه المذكور فى السؤال ، إما أن يكون السائل غير عالم بمسماه وإما أن يكون عالما بمسماه .

---

(١) ومحصل ماذكره ابن تيمية فى هذا البحث : أن ابن سينا ذكر فى الشفاء أن هناك أموراً كثيرة لا يمكن تحديدها تحديد تعريف لما هياتها ؛ بل تحديد تنبيه وتمييز ، وذلك كالأمور العامة مثل الموجود ، والشىء ، وما إلى ذلك ، وأبان أن هذه الأمور وأمثالها إنما هى متصورات لذاتها . فإذا أريد أن يدل عليها كان ذلك تنبيها وإخطارا .

وهذا الكلام الذى ذكره ابن سينا قد تلقوه عنه بالقبول .

من ثم يقال : إن الذى ذكروه فى حدود هذه الأمور من أنها تنبيهات ، وليست تعريفات لما هو مجهول هو موجود فى غيرها ، أى أن غيرها أيضاً متصور لذاته ؛ فإن حد كان ذلك الحد تنبيها وإخطاراً .

غاية ما فى الباب أن الأمور إما أن تكون ظاهرة لكل أحد كالأمور العامة ، والحدود فى مثل هذه باعترافهم للتنبيه .

وإما أن تكون ظاهرة لبعض الناس كالأمور الصناعية والاصطلاحية بالنسبة لأهل الصناعات والاصطلاحات ، وهذه الأمور بالنسبة لأهل الصناعات والاصطلاحات إن حدث فيكون حدها أيضاً للتنبيه والإخطار للتعريف .

وإما أن تكون الأمور خفية بالنسبة لبعض الناس ، وهذه أيضاً لا تفيد حدودها تعريف حقيقتها بل تفيد تمييزها .

مطلوب السائل المتصور للمعنى الجاهل بدلالة اللفظ عليه

فالأول كالسائل عن اسم فى غير لغته ، أو عن اسم غريب فى لغته ، أو عن اسم معروف فى لغته لكن مقصوده تحديد مسماه . مثل العربى إذا سأل عن معانى الأسماء الأعجمية ، والعجمى اذا سأل عن معانى الأسماء العربية ، وبعض الأعاجم اذا سأل بعضا عن معانى الأسماء التى تكون فى لغة المسئول دون السائل وهذا هو (الترجمة) .

الترجمة وأحكامها

فالمترجم لابد أن يعرف اللغتين : التى يترجمها والتى يترجم بها . واذا عرف أن المعنى الذى يقصد بهذا الاسم فى هذه اللغة هو المعنى الذى يقصد به فى اللغة الأخرى ترجمه ، كما يترجم اسم الخبز والماء والأكل والشرب والسماء والأرض والليل والنهار والشمس والقمر ونحو ذلك من أسماء الأعيان والأجناس [٤١ ص] وما تضمنته من الأشخاص ، سواء كانت مسمياتها أعيانا أو معانى .

والترجمة تكون (للمفردات) (وللكلام المؤلف التام) :

الترجمة فى الغالب تقريب

• وإن كان كثيراً من الترجمة لا يأتى بحقيقة المعنى التى فى تلك اللغة بل بما يقاربه ، لأن تلك المعانى قد لاتكون لها فى اللغة الأخرى ألفاظ تطابقها على الحقيقة ، لا سيما لغة العرب فإن ترجمتها فى الغالب تقريب :

غريب القرآن وتفسيره من هذا الباب

ومن هذا الباب ذكر غريب القرآن والحديث وغيرهما بل وتفسير القرآن وغيره من سائر أنواع الكلام . وهو أول درجاته من هذا الباب . فإن المقصود ذكر مراد المتكلم بتلك الأسماء أو بذلك الكلام .

الترجمة من الحدود اللفظية

• وهـذا الحد هم متفقون على أنه من (الحدود اللفظية) مع أن هذا هو الذى يحتاج اليـه فى اقراء العلوم المصنفة ، بل فى قراءة جميع الـكتب ، بل فى جميع أنواع المخاطبات ؛ فإن من قرأ كتب النحو والطب أو غيرهما لابد أن يعرف مراد أصحابها بتلك الأسماء ويعرف مرادهم بالـكلام المؤلف . وكـذلك من قرأ كتب الفقه والـكلام والفاسفة وغير ذلك .

معرفة الحدود الشرعية من الدين

وهذه الحدود معرفتها من الدين ، فى كل لفظ هو فى كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ·

ثم قد تـكون معرفتها فرض عين وقد تـكون فرض كـفاية ، ولهذا ذم الله تعالى من لم يعرف هـذه الحدود بقوله تعالى : (الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله (١) .

الأسمـاء الغريبـة

• والذى أنزله على رسوله فيه ما قد يكون الاسم غريباً بالنسبة الى المستمع [٤٢ ص] كلفظ (ضيزى) (٢) و (قسورة) (٣) و (عسعس)(٤) وأمثال ذلك ·

تحديد الأسماء الشرعية

وقد يكون مشهوراً لـكن لا يعلم حده بل يعلم معناه على سبيل الإجمال ، كاسم (الصلاة) و (الزكاة) و (الصيام) و (الحج) ، فإن هذه وان كان جمهور المخاطبين يعلمون معناها على سبيل الإجمال فلا يعلمون مسماها على

---

(١) سورة التوبة ٩ : ٩٧

(٢) سورة النجم ٥٣ : ٢٢ قوله تعالى « تلك إذن قسمة ضيزى بمعنى جائرة »

(٣) من سورة المدثر ٧٤ : ٥١ من قوله تعالى « فرت من قسورة وهو الأسد وقيل الرامى من القسر وهو الغلبة ،

(٤) من سورة التـكوير ٨١ : ١٧ من قوله تعالى « والليل إذا عسعس » أى أدبر.

سبيل التحديد الجامع المانع إلا من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم . وهى التى يقال لها (الأسماء الشرعية) .

﴿ كما إذا قيل : (صلاة الجنازة) و(سجدتا السهو) و (سجود الشكر) و (الطواف) هل تدخل فى مسمى (الصلاة) فى قوله صل الله عليه وسلم (مفتاح الصلاة الطهور ، وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم[١]) ؟

فقيل . كل ذلك (صلاة) تجب لها (الطهارة) وقيل لا تجب (الطهارة) لشىء من ذلك وقيل تجب لما تحريمه التكبير وتحليله التسليم ، كصلاة الجنازة وسجدتى السهو دون الطواف وسجود التلاوة ﴾ .

وكذلك اسم (الخمر) و (الربا) و (الميسر) ونحو ذلك. تعلم أشياء من مسمياتها ومنها مالا يعلم إلا ببيان آخر فإنه قد يكون الشىء داخلا فى اسم (الربا) و (الميسر) والإنسان لا يعلم ذلك إلا بدليل يدل على ذلك . شرعى أو غيره .

حد الغيبة

● ومن هذا قول النبى صلى الله عليه وسلم لما سئل عن حد (الغيبة) فقال . (ذكرك أخاك بما يكره) فقال له (أرأيت إن كان فى أخى ما أقول؟ فقال (إن كان فيه ما تقول فقد اغتبته ، وإن لم يكن فيه ما تقول فقد بهته)[٢] .

---

(١) أخرجه الشافعى وأحمد والبزار وأصحاب السنن إلا النسائى وصححه الحاكم من حديث على بن أبى طالب .

(٢) أخرجه مسلم فى الأدب عن أبى هريرة وكذلك أصحاب السنن ولفظه : « أتدرون ما الغيبة ؟ وفى رواية قيل يارسول الله ما الغيبة ؟ — الحديث والبهتان الكذب العظيم .

حد الكبر

وكذلك قوله لما قال . (لا يدخل الجنة من فى قلبه مثقال ذرة من كبر) . فقال رجل. يا رسول الله ! الرجل يحب أن يكون ثوبه حسنا، وفعله حسناً ، أفمن الكبر ذلك ؟ فقال . (لا ، الكبر بطر الحق ، وغمط الناس[١]).

﴿ وكذلك لما قيل له ما (الإسلام ؟) وما (الايمان ؟) وما (الاحسان)[٢] ؟) ولما سئل عن أشياء . (أهى من الخمر[٣] ؟) وغير ذلك ﴾ .

وبالجملة ، فالحاجة إلى معرفة هذه الحدود ماسة لكل أمة ، وفى كل لغة ، فإن معرفتها من ضرورة التخاطب ، الذى هو النطق ، الذى لابد منه لبنى آدم .

---

(١) أخرجه مسلم فى الإيمان والترمذى فى البر والصلة ببعض زيادة ونقصان وغمط الناس : احتقارهم .

(٢) هو حديث جبريل المشهور الذى أخرجه الشيخان فى الإيمان من حديث أبى هريرة وكذلك النسائى وابن ماجة وتفرد مسلم عن البخارى بإخرجه عن عمر بن الخطاب كما أخرجه أصحاب السنن وقد روى بأكثر من وجه .

(٣) كمافى حديث أبى موسى الأشعرى : سألت النبى صلى الله عليه وسلم عن شرب من العسل فقال : « ذلك التبع » . قلت : ومن الشعير والذرة ؟ فقال : « ذلك المزر » ثم قال : « أخبر قومك أن كل مسكر حرام » رواه أبو داود فى الأشربة وأخرجه البخارى ومسلم بنحوه وعن عائشة من وجه آخر ، أخرجه الشيخان وأصحاب السنن .

أقسام الحدود اللفظية

• وهذا الذى يقال له (حد بحسب الاسم).والمقول فى جواب (ماهو؟) من هذا النوع .

• وقد يكون اسما مرادفاً ، وقد يكون مكافياً غير مرادف ، بحيث يدل على الذات مع صفة أخرى. كما إذا قال [٤٣ص] (ما الصراط المستقيم؟) فقال : هو (الإسلام) و(اتباع القرآن) أو (طاعة الله ورسوله) و(العلم النافع والعمل الصالح) أو (ما الصارم ؟) فقيل : هو (المهند) . وما أشبه ذلك .

الجواب باسم مرادف أو مكافىء

• وقد يكون الجواب بـ (المثال) . كما إذا سئل عن لفظ (الخبز) ورأى (رغيفاً) فقال : (هـذا) فإن معرفة (الشخص) يعرف منـه (النـوع) .

الجواب بالمثال

• وإذا سئل عن (المقتصد) و (السابق) و (الظالم[1]) . فقال : (المقتصد) الذى يصلى الفريضة فى وقتها ولا يزيد ؛ و (الظالم) الذى يؤخرها عن الوقت ؛ و (السابق) الذى يصليها فى أول الوقت ويزيد عليها النوافل الراتبة ؛ ونحو ذلك من التفسير الذى هو تمثيل يفيد تعريف المسمى (بالمثال) لإخطاره بالبال، لا لأن السائل لم يكن يعرف المصلى فى أول الوقت وفى أثنائه والمؤخر عن الوقت لـكن لم يكن يعرف أن هذه الثلاثة أمثلة (الظالم) و (المقتصد) و (السابق) فإذا عرف ذلك قاس به ما يماثله من (المقتصر على الواجب) و (الزائد عليه) و (الناقص عنه[2]) .

تمثيل المقتصد والسابق والظالم

---

(١) إشارة إلى ما جاء فى سورة « فاطر » ٣٥ : فى قوله تعالى « ... فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله ذلك هو الفضل الـكبير آية ٣٢

(٢) تنقسم الحدود اللفظية من حيث الدلالة على المعنى إلى ما يأتى :

=

ثم إن معرفة حدود هذه الأسماء فى الغالب تحصل بغير سؤال لمن يباشر المتخاطبين بتلك اللغة،أو يقرأ كتبهم؛فإن معرفة معانى اللغات تقع كذلك.

وهذه الحدود قد يظن بعض الناس أنها حدود لغوية يكفى فى معرفتها العلم باللغة والكتب المصنفة فى اللغة ، وكتب الترجمة ، وليس كذلك على الاطلاق .

الأسماء الشرعية ثلاثة أصناف

• بل الأسماء المذكورة فى الكتاب والسنة ثلاثة أصناف :

(ا) منها ما يعرف حده (باللغة) كالشمس والقمر والكوكب ونحو ذلك .

(ب) ومنها مالا يعرف إلا (بالشرع) كأسماء الواجبات [٤٤ ص] الشرعية والمحرمات الشرعية ، كالصلاة والحج والربا .

(ح) ومنها ما يعرف (بالعرف) العادى ـ وهو الخطاب باللفظ ـ كاسم النكاح ، والبيع والقبض . وغير ذلك .

هذا فى معرفة حدودها التى هى مسمياتها على العموم .

= (ا) قد يعرف اللفظ بلفظ مرادف أوضح فى الدلالة على معناه .

(ب) وقد يعرف بلفظ يؤدى معنى المعرف وزيادة كما إذا قيل : ما الصراط المستقيم قيل : هو الإسلام واتباع القرآن ، أو طاعة الله ورسوله ، والعلم النافع والعمل الصالح .

(ج) وقد يكون تعريف اللفظ بالمثال كما إذا سئل عن لفظ الخبز، فكان الجواب هو هذا مشيرا إلى رغيف .

وتنقسم باعتبار المصطلحين عليها إلى لغوية ، وإلى شرعية ، وإلى عرفية .

(الاجتهاد) و (التأويل)

وأما معرفة دخول الأعيان الموجودة فى هذه الأسماء والألفاظ ، فهذا قد يكون ظاهراً، وقد يكون خفياً يحتاج إلى (اجتهاد[1]). وهذا هو (التأويل) فى لفظ الشارع الذى يتفاضل الفقهاء وغيرهم فيه . فإنهم قد اشتركوا فى حفظ الألفاظ الشرعية بما فيها من الأسماء أو حفظ كلام الفقهاء ، أو النحاة أو الأطباء وغيرهم . ثم يتفاضلون بأن يسبق أحدهم إلى أن يعرف أن هذا المعين الموجود هو المراد ، أو مراد بهذا الاسم ، كما يسبق الفقيه الفاضل إلى حادثة فينزل عليها كلام الشارع أو كلام الفقهاء . وكذلك الطبيب يسبق الى مرض لشخص معين فينزل عليه كلام الأطباء. إذ الكتب والكلام المنقول عن الأنبياء والعلماء انما هو مطلق بذكر الأشياء بصفاتها وعلاماتها ، فلابد أن يعرف أن هذا المعين هو ذاك .

تحقيق المناط

● واذا كان خفياً فقد يسميه بعض الناس (تحقيق المناط[2]) فإن الشارع قد ناط الحكم بوصف كما ناط (قبول الشهادة) بكونه ذا عدل ، وكما ناط (العشرة المأمور بها) بكونها بالمعروف ، وكما ناط النفقة الواجبة بالمعروف وكما ناط (الاستقبال فى الصلاة بالتوجه شطر المسجد الحرام) ، يبقى النظر فى

---

(١) الأسماء الاصطلاحية تختلف معرفة دخول الأفراد المعينة فى مسمياتها ، فقد يكون دخول فرد معين فى مسمياتها ظاهرا كدخول صلاة الظهر فى الصلاة المأمور بها شرعا وقد يكون دخول الأعيان الموجودة فى مسميات الأسماء خفيا .

(٢) اجتهاد المجتهد فى تعرف علة الحكم يسمى عند الأصوليين « المناط » والاجتهاد فى تعيين العلة المؤثرة فى الحكم إذا كانت هناك أوصاف متعددة لايتعين أحدها ابتداء هو ما يطلق عليه « تحقيق المناط » .

(انظر الشيخ محمد الخضرى ، أصول الفقه ص٣٦٥ ط المطبعة التجارية سنة ١٩٦٢ م)

هذا المعين هل هو (شطر [٤٥ ص] المسجد الحرام) وهل هذا الشخص (ذو عدل) وهل هذه النفقة (نفقة بالمعروف) وأمثال ذلك لابد فيه من نظر خاص، لا يعلم ذلك بمجرد الاسم.

معرفة دخول بعض الأنواع فى مسمياتها

• وقد يكون (الاجتهاد) فى دخول بعض (الأنواع) فى مسمى ذلك الاسم، كدخول الأشربة المسكرة من غير العنب والنخل فى مسمى (الخمر) ودخول (الشطرنج) و (النرد) ونحوهما فى مسمى (الميسر) { ودخول (السبق بغير محلل) فى سباق الخيل و (رمى النشاب) فى ذلك ودخول (الرمل) ونحوه فى الصعيد المذكور فى قوله تعالى: (فتيمموا صعيدا طيباً [١]) ودخول من خرج منه منى [فاسد[٢]] فى قوله: وان كنتم جنباً فاطهروا[٣] ودخول (الساعد) فى قوله: فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه [٤]، ودخول البياض الذى بين العذار والأذن فى قوله: فاغسلوا وجوهكم[٥]) ودخول (الماء المتغير بالطاهرات) أو (ما وقعت به نجاسة ولم تغيره) فى قوله: فلم تجدوا ماء[٦]، ودخول المائع الذى لم يغيره ما مات فيه، فى الطيبات أو الخبائث} ودخول (سارق الأموال الرطبة) فى قوله: (والسارق والسارقة[٧])

---

(١) سورة المائدة ٥ : ٦

(٢) ذكر الناشر فى جدول التصويبات أن هذه الكلمة تشبه كلمة « مابتل » وهو الأصح . ولعله يشير إلى ما أخرجه أبو داود فى كتاب الطهارة عن عائشة رضى الله عنها قالت: سئل النبى صلى الله عليه وسلم عن الرجل يجد البلل ولا يذكر احتلاما قال: يغتسل وعن الرجل قد احتلم ولا يجد البلل قال: لا غسل .

(٣) سورة المائدة ٥ : ٦

(٤) نفس الآية .

(٥) نفس الآية .

(٦) نفس الآية .

(٧) سورة المائدة ٥ : ٣٨

ودخول « النباش » فى ذلك ، ودخول « الحالفة بما يلزم لله » فى قسمى الأيمان ودخول بنات البنات والجدات فى قوله : حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم[1] ..)

ومثل هذا « الاجتهاد » متفق عليه بين المسلمين ممن يثبت « القياس » ومن ينفيه[2] ؛ فإن بعض الجهال يظن أن من نفى (القياس) يكفيه فى معرفة مراد الشارع مجرد العلم (باللغة) وهذا غلط عظيم جداً .

أوجه التفسير الأربع

• ولهذا قال ابن عباس : (التفسير على أربعة أوجه : تفسير تعرفه العرب من كلامها ، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته ، وتفسير يعلمه العلماء ، وتفسير لا يعلمه إلا الله)[3] .

والتفسير الذى يعلمه العلماء يتضمن الأنواع التى لا تعلم بمجرد (اللغة) (كالأسماء الشرعية) ويتضمن أعيان المسميات وأنواعها ، التى يفتقر دخولها فى المسمى إلى (اجتهاد) العلماء .

[فصل]

ثم إن هذا الاسم المسئول عنه الذى لا يعلم السائل معناه إذا أجيب عنه بما يقال فى جواب (ما هو ؟) ينقسم حال للسائل إلى نوعين :

أحدها : أن يكون قد تصور المعنى بغير ذلك اللفظ [٤٦ ص] ولكن لم يعرف أنه يعنى بذلك اللفظ . فهذا لا يفتقر إلا إلى (ترجمة) اللفظ كالمعانى

---

(١) سورة النساء ٤ : ٢٣ .

(٢) انظر ابن حزم : ملخص إبطال القياس والرأى والاستحسان والتقليد والتعليل تحقيق سعيد الأفغانى ط جامعة دمشق سنة ١٣٧٩ هـ ص١٢

(٣) انظر مقدمة أصول التفسير للمصنف ط دمشق سنة ١٩٢٦ م وابن تيمية للشيخ أبى زهرة ص ٢٢١ وانظر أيضاً للمصنف : تفسير سورة الأخلاص ص١٢٦

المشهورة عند الناس من الأعيان والصفات والأفعال ، كالخبز والماء والأكل والشرب ، والبياض والسواد والطول والقصر والحركة والسكون ونحو ذلك.

مطلوب السائل الغير متصور للمعنى ، الجاهل باسمه .

والثاني : أن يكون غير متصور للمعنى كما أنه غير عالم بدلالة اللفظ عليه . وهذا يحتاج إلى شيئين :

(ا) إلى ترجمة اللفظ وتصور المعنى .

(ب) وإلى حد (الاسم) (والمسمى) .

وهذا مثل من يسأل عن لفظ (الثلج) وهو لم يره قط أو يسأل عن اسم نوع من الفاكهة أو الحيوان الذى لم يره أو لم يكن فى بلاده أو يسأل عن اسم (المسجد) و(الصلاة) و (الحج) وكان حديث عهد بالإسلام لم يتصور هذه المعانى ، أو يسأل عن اسم نوع من الأطعمة والأشربة التى لا يعرفها ، أو اسم نوع من أنواع الثياب والمساكن التى لا يعرفها .

وبالجملة فكل ما لا يعرف الشخص من الأعيان والأفعال والصور إذا سمع اسمه إما فى كلام الشارع أو كلام العلماء أو كلام بعض الناس ، فانه إذا كان ذلك المعنى هو لم يتصوره ولا له فى لغته لفظ فهنا لا يمكن تعريفه إياه بمجرد (ترجمة) اللفظ ، بل الطريق فى تعريفه إياه إما (التعيين) وإما (الصفة) .

تعريف المسمى بالتعيين

● وأما[1](التعيين)فإنه بحضور الشيء المسمى ليراه ان كان مما يرى ،

---

(١) هكذا والصحيح « فأما » لأن الأول بعد إما التى للتفريع يكون مقرونا بالفاء كقوله تعالى « فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ماينفع الناس فيمكث فى الأرض» .

أو يذوقه أو يلمســه ونحو ذلك بحيث يعرف المسمى كما عرفه [٤٧ ص] المتكلمون بذلك الاسم .

فإذا رأى (الثلج) وذاقه ورأى الفاكهة أو الطبيخ أو الحلوى وذاقه أو رأى الحيوان الذى لم يألفه أو رأى العبادات أو الأعمال التى لم يكن يعرفها فحينئذ يتصورها وبتصور اسمها كما تصورها أهل اللغـة . وهم على قسمين .

(ا) منهم من عــلم ذلك بالمشاهدة ولم يذق حقيقته . (ب) ومنهم من يكون قد ذاقه[١] .

تعريف المسمى بالصفة

وأما الطريق الثانى ، وهو أن يوصف له ذلك . والوصف قد يقوم مقام العيان ، كما قال النبى صلى الله عليه وسلم « لا تنعت المرأة المرأة لزوجها حتى كأنه ينظر إليها »[٢] .

---

(١) إذا كان السائل غير متصور للمعنى ، كما أنه غير عالم بدلالة اللفظ عليه ، فهو والحالة هذه يحتاج إلى شيئين :
ا — إلى ترجمة اللفظ .
ب — إلى تعريف المعنى .
وطريق التعريف للمعنى عند ابن تيمية هو : إما التعيين ، وإما الصفة .
والمراد بالتعيين أن يكون الشىء المسمى حاضرا ليراه السائل إن كان مما يرى كرؤيته الحيوان الذى لم يألفه ، ورؤيته العبادات والأعمال التى لم يكن يعرفها ويصل بذلك إلى الدرجة التى يسميها ابن تيمية (عين اليقين) .
أو يذوق السائل أو يلمس الشىء المسمى كما إذا ذاق الفاكهة أو الحلوى وبذلك يصل إلى الدرجة التى يسميها ابن تيمية (حق اليقين) راجع رسالة المصنف درجات اليقين فى مجموعة الرسائل الكبرى جـ٢ ص١٠٩ ط صبيح .

(٢) أخرجه البخارى وأبو داود والترمذى وغيرهم عن عبد الله بن مسعود بلفظ « لا تباشر المرأة المرأة فتنعتها لزوجها كأنه ينظر إليها »

ولهذا جاز عند جمهور العلماء بيع الأعيان الغائبة « بالصفة »[١].

هذا مع أن الموصوف شخص. وأما وصف الأنواع فأسهل.

ولهذا، كان التعريف « بالوصف » هو التعريف « بالحد » فإنه لا بد أن يذكر من الصفات ما يميز الموصوف والمحدود من غيره. بحيث يجمع أفراده وأجزاءه ويمنع أن يدخل فيه ما ليس منه. وهي في الحقيقة تعريف « بالقياس » « والتمثيل » إذ الشيء لا يتصور إلا بنفسه أو بنظيره.

وبيان ذلك أنه يذكر من الصفات المشتركة بينه وبين غيره ما يكون مميزاً لنوعه. فكل صفة من تلك الصفات إنما تدل على القدر المشترك بينه وبين غيره من النوع مثلا. والقدر المشترك [٤٨ص] إنما يفيد المعرفة للعين « بالمثال »، لا يفيد معرفة العين المختصة، إذ الدال على ما به الاشتراك لا يدل على ما به الامتياز، لكن يكون مجموع الصفات مميزاً له تمييز « تمثيل » لا تمييز « تعيين »، فإن غير نوعه لا تجتمع له تلك الصفات وهو نفسه لا يميز إلا بما يخصه[٢].

فالحد يفيد « الدلالة عليه » لا « تعريف عينه » بمنزلة من يقال له « فلان

---

(١) الطريق الثاني وهو : طريق وصف المسئول عنه، فابن تيمية يرى أن الوصف قد يقوم مقام العيان ويؤيد ذلك قوله (ص) : لا تنعت المرأة المرأة لزوجها حتى كأنه ينظر إليها.

(٢) والتعريف بالوصف لابد أن يشتمل على ما يميز المحدود والموصوف غيره بحيث يكون جامعا لأفراد الموصوف، مانعا من دخول غير أفراده فيه.

وهو في الحقيقة تعرف بالقياس إلى غيره، وبالتمثيل له بصفاته ؛ وذلك لأن التعريف بالوصف مشتمل على صفات مشتركة بين المحدود وبين غيره وتكون الصفات المشتركة بجملتها مميزة لنوع المحدود عن غيره.

فالصفة الدالة على القدر المشترك تفيد المعرفة للعين بالمثال، ولا تفيد معرفة العين المختصة لأن ما به الاشتراك لايدل على ما به الامتياز، غير أن مجموع الصفات تكون مميزا للمحدود تمييز تمثيل لا تمييز تعيين، لأن غير نوع المحدود لا تجمع له تلك الصفات.

فى هذه الدار » — يدل عليه قبل أن يراه — وهو قد يصور المشترك بينه وبين غيره بدون هذه الدلالة .

تعريف المحدود بالتمثيل المقارب

• ومن تدبر هذا تبين له أن الحدود المصورة للمحدود لمن لا يعرفه إنما هى مؤلفة من الصفات المشتركة لا يدخل فيها وصف مختص به إذا المختص - وإن كان لا بد منه فى الحد المميز — فهو لم يتصوره . وأنها لا تفيد تعريف عينه فضلا عن تصور ما يتنبه له ، وإنما يفيد تعريفه بطريق« التمثيل المقارب » إذ لو عرف « المثل المطابق » لعرف حقيقته .

ثم قد يكون المختص صفة واحدة ، وقد يكون الاختصاص بمجموع الصفتين .

ولو عرف المستمع الوصف الذى يخصه كان قد تصوره « بعينه » فيكون هو من القسم الأول الذى يترجم له اللفظ فقط .

مثال ذلك ، أنه إذا سمع لفظ « الخمر » وهو لا يعرف اللفظ ولا مسماه فيقال له : هو « الشراب المسكر » فلفظ « الشراب » جنس « للخمر » يدخل فيه (الخمر) وغيرها من الأشربة ، وهذا واضح . وكذلك لفظ (المسكر) الذى يظن أنه (فصل) مختص (بالخمر) وهو فى الحقيقة [٤٩] (جنس) فيه يشترك (الشراب) وغيره ؛ فإن لفظ (المسكر) ومعناه لا يختص (بالشراب) بل قد يكون (بطعام) وقد يحصل (السكر) بغير طعام وشراب . فحينئذ فلا فرق بين أن يقول : (هو المسكر من الأشربة) أو (ما اجتمع فيه الشرب والسكر) أو يقول (الشراب المسكر) . وإنما هو كما يقول (ثوب خز) (وباب حديد) ورجل طويل أو قصير ؛ فإن الرجل أعم من (الطويل) و(الطويل) أعم من (الرجل) ولكن باجتماع هذين يتميز .

وكذلك قولهم فى حد «الإنسان» : هو «الحيوان الناطق». فلما نقضوا عليهم «بالملك» زاد المتأخرون (المائت). وهى زيادة فاسدة؛ فإن كونه مائتاً ليس بوصف ذاتى له، إذ يمكن تصور «الإنسان» مع عدم خطور موته بالبال، بل ولا هو صفة «لازمة» فضلا عن أن تكون «ذاتية» فإن «الإنسان» فى الآخرة هو (إنسان كامل) وهو (حى أبداً).

وهب أن من الناس من يشك فى ذلك أو يكذب به أليس هو مما يمكن تصوره فى العقل؟ فإذا قدر (الإنسان) على الحال الذى أخبرت به الرسل - عليهم السلام - أليس هو (إنساناً كاملا) (وهو غير مائت)؟.

ثم يقال أيضاً : والملك يموت عند كثير من المسلمين واليهود والنصارى (أو أكثرهم) وهب أنه لا يموت [كما قالته طائفة من أهل الملل وغيرهم كما يقوله من يقوله] ولكن ليس ذلك معلوماً للمخاطب بالحد لاسيما (والنفس الناطقة) من جنس ما يسمونه (الملائكة) وهى [٥٠ ص] (العقول) و(النفوس الفلكية) عندهم فظهر ضعف ما يذكره الفارابى وأبو حامد وغيرهما من هذا الاحتراز.

ولكن يقال : اسم (الحيوان) عندهم مختص (بالنامى المغتذى) وهذا يخرج (الملك) (فالحيوان) يخرج (الملك) وحينئذ (فالناطق) أعم من (الإنسان) إذ قد يكون (إنساناً) و غير إنسان كما أن الحيوان أعم منه.

وهب أنا نقبل فصلهم «بالمائت» فنقول : (المائت) أيضاً ليس مختصاً بالإنسان. بل هو من الصفات التى يشترك فيها (الحيوان).

فقد تبين أن كل صفة من هذه الصفات - الحيوان، الناطق، المائت -

ليس منها واحد مختص بنوع الإنسان فيظل قولهم إن الفصل لا يكون إلا بالصفات المختصة (بالنوع) فضلا عن كونها (ذاتية) وإنما يحصل التمييز بذكر المجموع ، إما الوصفين أو الثلاثة .

هذا إذا جعل (الفصل) مصوراً للمحدود فى نفس من لم يتصوره .

وأما إذا جعل « الفصل » مميزاً له عن غيره فلا ريب أنه يكون بالصفات المختصة .

• والمقصود أنه من تصور المحدود بنفسه فلا بد أن يتصور ما يختصه ويميزه عن غيره . وهذا لا يحتاج فى تصوره إلى حد ، ولكن يترجم له الاسم الدال عليه ويميز له المسمى عن غيره ، لكن الحد يكون منبهاً له على الحقيقة كما ينبه الاسم إذا كان عارفا بمساه .

• وأما من لم يكن متصوراً له فلا يمكن أن يذكر له صفة واحدة تختص بالمحدود ، فلا يمكن تعريفه إياه لا (بفصل) ولا (خاصة) سواء ذكر الجنس) و (العرض) أو لم يذكر ؛ لأن الصفة التى تختص المحدود لا تتصور بدون تصور المحدود إذ لا وجود [٥١ ص] لها بدونه

والعقل إنما يجرد (الكليات) إذا تصور بعض « جزئياتها » . فمن لم يتصور الشىء الموجود كيف يتصور جنسه ونوعه ؟

التصور بالتمثيل والتشبيه

• ولكن يتصور (بالتمثيل) و (التشبيه) . ويتصور (القدر المشترك) . بين تلك الصفة الخاصة وبين نظيرها من الصفات . (والقدر المشترك) ليس هو (فصلا) ولا (خاصة) .

ولكن قد ينتظم من (قدر مشترك) و (قدر مشترك) ما يخص المحدود كما فى قولك (شراب مسكر) .

استحالة تعريف المحدود بالخواص

وعلى هذا فإذا قيل فى « الفرس » : إنه (حيوان صاهل) .

وفى (الحمار) : إنه (حيوان ناهق) وفى (البعير) : إنه (حيوان راغ) وفى الثور : إنه (حيوان خائر) وفى الشاة : (إنها حيوان ثاغ) وفى (الظبى) : إنه (حيوان باغم) وأمثال ذلك ، فهذه الأصوات مختصة بهذه الأنواع .

لكن لا تفيد تعريف هذه الحيوانات لمن لم يكن عارفا بها .

فمن لم يعرف (الفرس) لا يعرف (الصهيل) .

ومن لم يعرف (الحمار) لا يعرف النهيق أعنى : لا يعرف معناه وإن سمع اللفظ . فإذا أريد تعريف (النهيق) قيل له : (هو صوت الحمار) فيلزم الدور ، إذ يكون قد عرف (الحمار) (بالنهيق) و (النهيق) (بالحمار) .

وهكذا سائر الخواص المميزة للمحدود لا يعرف بها المحدود لمن لم يكن عرفه

فتبين أن تعريف الشىء إنما هو بتعريف عينه ، أو بذكر ما يشبهه .

فمن عرف عين الشىء لا يفتقر فى معرفته إلى حد .

ومن لم يعرفه فإنما يعرف به إذا عرف ما يشبهه ولو من بعض الوجوه فيؤلف له من الصفات المشتبهة [٥٢ ص] المشتركة بينه وبين غيره ما يخص المعرف .

حقيقة معرفة الغيب

● ومن تدبر هذا وجد حقيقته ، وعلم معرفة الخلق بما أخبروا به من الغيب ، من الملائكة واليوم الآخر ، وما فى الجنة والنار من أنواع النعيم والعذاب .

بل عرف أيضاً ما يدخل من ذلك فى معرفتهم بالله تعالى وصفاته ، ولم قال كثير من السلف . (المتشابه) هو (الوعد) و (الوعيد) و (المحكم)

هو (الأمر) و النهى ولم قيل ؛ القرآن يعمل (بمحكمه) ويؤمن (بمتشابهه) وعلم أن تأويل (المتشابه) — الذى هو العلم بكيفية ما أخبرنا به — لا يعلمه إلا الله .

وإن كان العلم بتأويله — الذى هو تفسيره ومعناه المراد به — يعلمه الراسخون فى العلم ، كما قد بسطناه فى غير هذا الموضع[١] .

هذا كله إذا كان السائل القائل (ما هو ؟) غير عالم بالمسمى) .

مطلوب السائل العالم قدر زائد على التمييز

وأما إن كان عالماً (بالمسمى) ودلالة الاسم عليه فلا يحتاج إلى التمييز بين المسمى وغيره ، ولا إلى تعريفه دلالة الاسم عليه .

فيكون مطلوبه قدراً زائداً على التمييز بينه وبين غيره .

وهذا هو الذى يجعلونه مطلوباً للسائل عن المحدود وجوابه عندهم ، المقول فى جواب (ما هو ؟) .

● ومعلوم أن مطلوب هذا قد يكون ذكر خصائص له باطنة لم يطلع عليها

وقد يكون مطلوبه بيان علته الفاعلية أو الغائية .

وقد يكون مطلوبه [معرفة ما يتركب منه شيء آخر .

وقد يكون مطلوبه] معرفة حقيقته التى لا يعلمها المسئول أو علمها ولا عبارة تدل السائل عليها كالسائل عن حقيقة (النفس) وأمثال ذلك[٢]

---

(١) شرح المصنف هذا المقام فى رسالة (الإكليل فى المتشابه والتأويل) ضمن (مجموعة الرسائل الكبرى جـ٢ ص١–٣٥ ط القاهرة .

(٢) إذا كان السائل عالما بالمسمى ، فإن كان جاهلا بدلالة الاسم عليه كان التعريف للاسم لمعرفة ما وضع له اللفظ .

وإن كان عالما بدلالة الاسم عليه .

فالسائل والحالة هذه لا يحتاج إلى التمييز بين المسمى وغيره ، ولا إلى تعريفه دلالة الاسم عليه بل يكون مطلوبه قدرا زائدا على التمييز بينه وبين غيره ؛ بأن يكون مطلوبه ذكر خصائص له باطنة لم يطلع عليها أو يكون مطلوبه معرفة حقيقته التى لا يعلمها المسئول أو علمها ، وليس هناك عبارة تدل السائل عليها يكون كالسائل عن حقيقة النفس مثلا .

وجواب مثل هذا لا يجب أن يحصل بذكر صفة مشتركة مع الصفات المختصة .

بل قد لا يحصل إلا بذكر جميع المشتركات .

وقد يحصل بذكر بعض المختصات .

وقد يحصل بغير ذلك بحسب غرض السائل ومقصوده

الوجه الخامس

التصورات المفردة يمتنع أن تكون مطلوبة

[٤٣ ص] الخامس : إن التصورات المفردة يمتنع أن تكون مطلوبة ، فيمتنع أن تطلب بالحد .

وذلك لأن الذهن إما أن يكون شاعراً بها .

وإما ألا يكون شاعراً بها .

فإن كان شاعراً بها امتنع طلب الشعور وحصوله ، لأن تحصيل الحاصل يمتنع .

وإنما قد يطلب دوام الشعور وتكرره أو قوته .

وإن لم يكن شاعراً بها امتنع من النفس طلب مالا تشعر به ؛ فإن الطلب والقصد مسبوق بالشعور(١) .

فإن قيل : فالانسان يطلب تصور (الملك) و (الجن) و (الروح) وأشياء كثيرة وهو لا يشعر بها .

---

(١) الرازى : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص٥ ط الخانجى القاهرة .

قيل : هو قد سمع هذه الأسماء ، فهو يطلب تصور مسماها كما يطلب من سمع ألفاظاً لا يفهم معانيها تصور معانيها . سواء كانت المعانى متصورة له قبل ذلك أو لم تكن .

وهو إذا تصور مسمى هذه الأسماء فلابد أن يعلم أنها مسماة بهذا الاسم ، أذ لو تصور حقيقة ولم يكن ذلك الاسم فيها لم يكن تصور مطلوبه .

فهنا المتصور ذات وأنها مسماة بكذا ، من جنس ما يرى « الثلج » من لم يكن يعرفه فيراه ويعلم أن اسمه « الثلج » .

وهذا ليس تصوراً للمعنى فقط بل للمعنى ولاسمه . وهذا لا ريب أنه يكون مطلوبا ولكن هذا لا يوجب أن يكون المعنى المقدر مطلوباً ؛ فإن المطلوب هنا تصديق وفيه أمر لغوى .

وأيضاً فإن المطلوب هنا لا يحصل بمجرد الحد بل لابد من تعريف المحدود ، بالإشارة إليه ، أو غير ذلك مما لا يكتفى فيه بمجرد اللفظ .

ثبوت امتناع الطلب

فإن قيل : جعلتم امتناع الطلب لازماً [٥٤ ص] للنقيضين والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان وإذا عدم اللازم عدم الملزوم ؛ فإذا كان امتناع الطلب ـ وهو اللازم ـ معدوماً لزم عدم النقيضين ، وعدم النقيضين محال[1].

---

(١) محصل هذا الاعتراض وارد عليه أن يقال :
جعلتم امتناع طلب التصور لازما للنقيضين ألاوهما :
شعور الذهن بتصور المفرد ، وعدم شعوره .
ومن المعلوم أن نفى اللازم يستلزم نفى الملزوم .
وعلى هذا فنفى امتناع طلب تصور المفرد يستلزم رفع النقيضين ألاوهما : شعور الذهن بتصور المفرد وعدم شعوره .
ورفع النقيضين محال ، وما لزم منه المحال يكون محالا ، فنفى امتناع طلب التصور يكون محالا فيكون طلب تصور المفرد ثابتا .

قيل ﴿ هذا الامتناع لازم على تقدير هذا النقيض وتقدير هذا النقيض .

فأيهما كان ثابتاً فى نفس الأمر كان الامتناع لازما له يلزم به فى نفس الأمر .

وليس فى هذا جمع بين النقيضين ولا رفع للنقيضين ﴾ .

وهذا يقوى المقصود ؛ ﴿ فإن هذا الامتناع إذا لزم من انتفائه المحال لم يكن منتفياً بل يكون هذا الامتناع ثابتاً وهو المطلوب ﴾ .

وإذا كان عدم هـذا الامتناع مستلزماً للنقيضين كان محالا فيكون نقيضه ـ وهو ثبوت هذا الامتناع ـ حقاً .

فيكون امتناع الطلب للتصورات المفردة ثابتاً وهو المراد(١) .

فائدة الحدود كفائدة الاسم

وإذا لم تكن التصورات المفردة مطلوبة .

فإما أن تكون حاصلة للانسان فلا تحصل بالحد فلا يفيد الحد التصور وإما ألا تكون حاصلة فمجرد حصول الحد لا يوجب ذكر الأسماء تصور المسميات لمن لا يعرفها .

ومتى كان له شعور بها لم يحتج إلى الحد فى ذلك الشعور، إلا من جنس ما يحتاج إلى الاسم .

■ والرد على هذا الاعتراض يقال :

إن امتناع طلب تصور المفرد ليس لازما النقيضين مجتمعين ؛ لأن اجتماعهما محال بل هو لازم على تقدير وجود أحدها .

وإذا كان وجود أحدها أمرا لابد منه لأن النقيضين لا يرتفعان كان ما هو لازم على مالابد منه لابد منه ، ويكون رفعه رفعا لما لابد منه ، أى رفعا لكل من النقيضين ، ورفع كل من النقيضين محال ، ومالزم منه المحال يكون محالا فيكون رفع امتناع الطلب محالا فيكون امتناع الطلب حقاً وهو المطلوب .

(١) ذكر الناشر أن هنا بعض العبارات بخط المصنف ولكنها مطموسة .

والمقصود هو التسوية بين فائدة الحد وفائدة الاسم .

لـكن الحد إذا تعددت فيه الألفاظ كان كتعدد الأسماء سواء كانت مشتقة أو غير مشتقة .

الوجه السادس

التفريق بين « الذاتى » و « العرضى » باطل

السادس : أن يقال : المفيد لتصور الحقيقة عندهم هو « الحد التام » وهو « الحقيقى » وهو المؤلف من « الجنس » و « الفصل » من « الذاتيات » المشتركة والمميزة دون « العرضيات » التى هى « العرض العام » و « الخاصة » .

والمثال المشهور عندهم أن الذاتى المميز « للانسان » الذى هو الفصل هو « الناطق » والخاصة هى « الضاحك » .

التفريق بين الذاتى والعرضى

• فنقول : مبنى هذا الـكلام على الفرق بين « الذاتى » و « العرضى » .

تعريف كل من الذاتى والعرضى

• وهم يقولون : المحمول الذاتى هو داخل فى حقيقة الموضوع أى : الوصف الذاتى داخل فى حقيقة الموصوف ، بخلاف [٥٥ ص] المحمول العرضى فإنه خارج عن حقيقته .

الفروق التى حددها المناطقة

ويقولون : « الذاتى » هو الذى تتوقف الحقيقة عليه بخلاف « العرضى » .

التفريق بين الذاتى واللازم

ويقسمون العرضى إلى « لازم » و « عارض[١] » واللازم إلى « لازم لوجود الماهية دون حقيقتها » كالظل للفرس ﴿ والحدوث للحيوان ﴾ وإلى « لازم للماهية » كالزوجية والفردية للأربعة والثلاثة .

• والفرق بين « لازم الماهية » و « لازم وجودها » « أن لازم

---

(١) المراد بالمقسم ما يعم العرض اللازم والمفارق .

وجودها » يمكن أن تعقل الماهية موجوة دونه ﴿ بخلاف « لازم الماهية » لا يمكن أن يعقل[١] موجوداً دونه[٢] ﴾ .

عود إلى الفروق بين الذاتى واللازم

● وجعلوا له خاصة ثانية، وهو أن «الذاتى» ما كان معلولا[٣] للماهية بخلاف « اللازم » .

● ثم قالوا : من اللوازم » ما يكون معلولا الماهية بغير وسط ﴿ وقد يقولون ما كان ثابتاً بواسطة ﴾ .

وقالوا أيضاً : « الذاتى » ما يكون سابقا للماهية فى الذهن والخارج بخلاف « اللازم » فانه ما يكون تابعا[٤] .

---

(١) هكذا فى الأصل وصحة العبارة: « ولا يمكن أن تعقل الماهية موجودة دونه »

(٢) يخيل للناظر لأول وهلة أن ابن تيمية قد اعترض بالفرق بين لازم الماهية ولازم الوجود تسلسل فكرته فى بيان الذاتى المقوم واللازم غير المقوم ، ولكن الواقع أن ابن تيمية له ملحظ فى غاية الطرافة والعمق حيث ذكر للناطقة فى الوجه الأول من الفرق بين الذاتى والعرضى أن الذاتى لا يمكن أن تعقل الماهية بدونه ، فأراد أن يبين تناقضهم عقيب ذلك مباشرة فذكر تفرقتهم بين لازم الماهية ، ولازم الوجود ، حيث يذكرون أن الفرق بينهما أن لازم الماهية لا يمكن أن تعقل الماهية بدونه ، وهو نفس الفرق الذى ذكروه بين الذاتى واللازم فالذاتى واللازم كلاهما لا تعقل الماهية بدونه ، وهو نفس الفرق الذى فرقوا به بينهما .

(٣) هكذا فى الأصل والأصح أن يكون العبارة هكذا (ماليس معلولا للماهية) فتوضع كلمة ليس بدل كان لتصحيح العبارة .

(٤) عرف الناطقة كلا من الذاتى والعرضى ، وكانت نتيجة هذا التعريف تصنيف أنواع الكليات من حيث ذاتيتها وعرضيتها .

وقد نقلت عنهم تعريفات كثيرة أشهرها ثلاثة :

الأول : أن الذاتى ما كان داخلا فى الماهية ، بأن كان جزءا منها ، فلا يصدق الذاتى حينئذ إلا على الجنس والفصل .

والعرضى ما كان خارجا عن الماهية . فلا يصدق العرضى على هـذا الا على الخاصة والعرض العام .

ويفهم من هذا أن النوع كالإنسان واسطة .

=

. . . .

= وهذا التعريف هو الذى جرى عليه ابن تيمية حين أراد أن يصور تعريف المناطقة لكل من الذاتى والعرضى :

فقال : « وهم يقولون : المحمول الذاتى هو داخل فى حقيقة الموضوع أى الوصف الذاتى داخل فى حقيقة الموصوف بخلاف المحمول العرضى فإنه خارج عن حقيقته .

الثانى : أن الذاتى ما كان داخلا فى الذات ، والعرضى ماليس كذلك ، وعليه فالنوع عرضى .

الثالث : أن العرضى ماخرج عن الذات والذاتى ماليس كذلك ، وعليه فالنوع ذاتى

ولكن بعد أن عرف المناطقة الذاتى والعرضى على هذا النحو ، وبينوا أيا من الكليات يدخل تحت مايسمى ذاتيا ، وأيها يدخل تحت مايسمى عرضيا ، صادفتهم مشكلة وتتمثل هذه المشكلة فيما عبر عنه الغزالى فى معيار العلم بقوله :

« ولعلك تقول : الفرق بين العرض المفارق وبين الذاتى واضح ولكن الفرق بين الذاتى المقوم ، وبين اللازم الذى ليس بمقوم ، ربما يشكل فهل لك معيار يرجع إليه .

ولابد للمناطقة من حل المشكلة فنشأ ماسمى فى المنطق بالفرق بين الذاتى فى اللازم . وتحدد هذا الفرق فى وجوه ثلاثة :

الوجه الأول : الذاتى هو الذى لاتبقى الذات مع توهم رفعه والعرضى بخلافه .

مثاله الناطق فإنه لا يمكن فهم ماهية الإنسان بدونه ، ويمكن فهمها بدون الضاحك أو الماشى .

وهذا الوجه هو الذى عناه ابن تيمية بقوله « ويقولون الذاتى هو الذى تتوقف الحقيقة عليه بخلاف العرضى »

الوجه الثانى : أن الذاتى لا يعلل بالماهية فلا تعلل حيوانية الإنسان بانسانيته ولا ناطقيته بانسانيته لأن الجزء لا يعلل بالكل بل الأمر بالعكس .

وهذا الوجه هو الذى عبر عنه ابن تيمية بقوله : « وجعلوا له خاصة ثانية ، وهو أن الذاتى ماليس معلولا للماهية بخلاف اللازم » .

الوجه الثالث : أن الذاتى متقدم فى التصور على ما هو ذاتى له فلا يمكن أن تفهم ذات الموصوف إلا بعد فهم ذلك الذاتى أولا كالإنسان والحيوان فإنك لاتفهم الإنسان إلا وقد فهمت أولا أنه حيوان .

وأما ماليس ذاتيا فقد تفهم ذات الموصوف مجردا عنه ككونه أبيض أو موجودا مثلا .

وهذا ما عناه ابن تيمية بقوله : «وقالوا أيضاً الذاتى ما يكون سابقاً للماهية فى الذهن والخارج بخلاف اللازم ، فإنه ما يكون تابعاً »

ثم ذكر ابن تيمية ما محصله أنهم قد عبروا بصيغ أخرى عن الفرق بين الذاتى واللازم فيرون أن الذاتى هو المقوم للماهية الذى يكون متقدما عليها فى الوجودين والماهية، أى =

• فذكروا هذه الفروق الثلاثة وطعن محققوهم فى كل واحد من هذه الفروق الثلاثة[١] وبينوا أنه لا يحصل به الفرق بين « الذاتى » وغيره ،

= أن ماهية المقوم ووجوده يكون متقدما على ماهية المقوم به ووجوده ذهنا وخارجا .

ومنهم من يقول إن الذاتى هو الذى يسبق الماهية ومنهم من يقول إنه لايتأخر عن الماهية فى التصور ومنهم من يذكر فرقا ثالثاً وهو أن الذاتى يكون لازما الماهية بلا واسطة .

والعرض اللازم يكون لازما لها بواسطة .

ويرى ابن سينا أن الوسط هو الدليل فإن قابلية التعلم هى لازمة الإنسان لأنه حيوان ناطق ويرى الرازى وبعض المتأخرين أن الوسط عبارة عن صفة تقوم بالموصوف أى أن قابلية التعليم مثلا لازمة للإنسان بواسطة اتصاف الإنسان بالحيوانية والناطقية .

ومن أمعن النظر فى تلك الفروق الأخيرة يرى أنها ليست مغايرة للفروق الثلاثة الأولى فإن المقوم للماهية الذى يسبقها فى الوجودين والماهية هو ما قيل أولا من فرق بينهما وهو أن الذاتى تتوقف الحقيقة عليه .

وما قيل من أن الذاتى مايسبق الماهية أو لا يتأخر عنها هو ما قيل أولا إن الذاتى يكون سابقاً للماهية فى الذهن وفى الخارج .

وما قيل من أن الذاتى يكون لازما بلا وسط هو ماقيل أولا من أنه ليس معلولا للماهية .

(١) لقد طعن كل من الغزالى والساوى فى الوجه الأول بما محصله أن من اللوازم ما هو ظاهر اللزوم للشىء ، بحيث لا يقدر على رفعه فى الوهم أيضاً كاللون بالنسبة للإنسان .

(انظر : معيار العلم ص ٩٦ تحقيق الدكتور سليمان دنيا والبصائر النصيرية ص ١٧ ط القاهرة لنشرة الشيخ محمد عبده) وطعن الساوى فى الوجه الثانى ولم يتعرض له الغزالى لأنه لم يذكره وقال الساوى فى هذا يطعن ما محصله : وهذا الوصف أيضاً مما تشركه فيه اللوازم التى تلزم الشىء لماهيته لا فى وجوده مثل كون الثلاثة فردا فليست الفردية موجودة لعلة أفادتها بل الثلاثة فى نفسها وماهيتها لاتكون إلا فردا ، فإذا أوجدت علة ثلاثة فقد أوجدت فردا لا أنها أوجدت الفردية للثلاثة » .

(انظر الساوى البصائر النصيرية ص١٧) .

أما الوجة الثالث : فقد اعتبره كل من الغزالى والساوى خير فرق وأنه غير متوجه إليه نقض ما وقد عبر الساوى عن استحسانه له بقوله « وهذا هو الوصف لا يشاركه فيه شىء من اللوازم ، وهى الخاصة التى لا يشاركه فيها شىء من اللوازم » .

وقد اعتبره الغزالى كذلك حيث عدل من الوجه الأول للنقد الذى أورده عليه واعتبر =

كما قد بسطت كلامهم فى غير هذا الوضع .

* وقد يقولون أيضاً : هو المقوم الماهية الذى يكون متقـــدما عليها فى الوجودين . والماهية [١] — ويقولون بسبق الذاتى للماهية — ويقولون بأنه لا يتأخر عن الماهية فى التصور .

والفرق الثالث أنه لازم لها بواسطة[٢] والعرض اللازم لازم لهـــا بوسط .

* والوسط عند أئمتهم كابن سينا وغيره هو ما يقرن بـ « اللام » فى قولك « لأنه »

ومعناه الدليل ، وفهم بعض متأخريهم كالرازى أنه صفـــة تقوم بالموصوف فزاد الاضطراب فساداً .

* ثم تناقضوا فى هذا المقـــام ، كما قد بسطته فى غير هذا المقام لمـــا حكيت ألفاظهم وتناقضهم ، كما ذكرته من أقوال ابن سينا فى « الإشارات » وغير ذلك من أقوالهم . إذ لم نحك هنا نفس ألفاظهم .

= هذا فرقا حقيقيا لا يرد عليه اعتراض ما ولـكن هذا الوجه الذى سلمه كل من الغزالى والساوى قد اعترض عليه أبو البركات البغدادى فى كتابه المعتبر ص٢٤ ط الهند وسيأتى طعن لابن تيمية فيه أيضاً فى نهاية الوجه السادس .

وحيث لم تستقم هذه الفروق فلا فرق إذن بين الذاتى واللازم وهو مطلب ابن تيمية فى هذا الوجه .

(١) ذكر الناشر أن بهذه الفقرة بعض الـكلمات المطموسة وأنه اجتهد فى قراءتها .

(٢) الأصح أن تكون هناك كلمة ساقطة وهى (بغير) وتكون العبارة هكذا (والفرق الثالث أنه لازم لها بغير واسطة) .

وإنما [المقصود] التنبيه على جوامع تعرف [٥٦ ص] ما يظهر بطلان كثير من أقوالهم المنطقية .

قولهم مبنى على أصلين فاسدين

☆ وهذا الكلام الذى ذكروه مبنى على أصلين فاسدين . الفرق بين « الماهية » و « وجودها » ثم الفرق بين « الذاتى » لها و « اللازم لها »(١)

---

(١) انظر بالتفصيل موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ج١ ص ١٧٣ على هامش منهاج السنة النبوية ط الأميرية .

الكلام على الفرق بين « الماهية » و « وجودها »

* فالأصل الأول : قولهم (إن الماهية لها حقيقة ثابتة فى الخارج غير وجودها[1]) .

* وهذا هو قولهم بـ (أن حقائق الأنواع المطلقة — التى هى ماهيات الأنواع والأجناس وسائر الكليات — موجودة فى الأعيان) .

* وهو يشبه — من بعض الوجوه — قول من يقول (المعدوم شىء) — وقد بسطت الكلام على ذلك فى غير هذا الموضع[2] — وهذا من أفسد ما يكون .

* وإنما أصل ضلالهم أنهم رأوا الشىء قبل وجوده يعلم ، ويراد ويميز بين المقدور عليه والمعجوز عنه ونحو ذلك فقالوا : ولو لم يكن ثابتاً لما كان كذلك ، كما أنا نتكلم فى حقائق الأشياء التى هى ماهياتها مع قطع النظر عن وجودها فى الخارج فنتخيل الغلط أن هذه الحقائق والماهيات أمور ثابتة فى الخارج .

* والتحقق أن ذلك كله أمر موجود وثابت فى الذهن لا فى الخارج عن هذا الذهن .

الغلط فى التفريق بين الوجود والثبوت

والمقدور فى الأذهان قد يكون أوسع من الموجود فى الأعيان . وهو

---

(١) انظر الرازى : المحصل ص٣٤ وابن سينا النجاة والاشارات : القسم الالهى . وانظر بالتفصيل : يوسف كرم العقل والوجود ص١٦٥ وما بعدها ط دار المعارف .

(٢) موافقة . . جـ١ ص ١٧٥ وتفسير سورة الأخلاص ص ٦١ ومجموعة الرسائل والمسائل جـ٤ ص١٨ ، شرح العقيدة الأصفهانية ص ٦٦

الموجود فى الأعيان . وهو موجود وثابت فى الذهن ، وليس هو فى نفس الأمر ، لا موجوداً ولا ثابتاً .

فالتفريق بين الوجـود والثبوت مع دعوى أن كليهما فى الخارج ، غلط عظيم ، وكذلك التفريق بين (الوجود) و (الماهية) مع دعوى أن كليهما فى الخارج .

مأخذ لفظ الماهية

* وإنما نشأت الشبهة من جهة أنه غلب على أن ما يوجـد فى الذهن [٥٧ص] يسمى (ماهية) وما يوجد فى الخارج يسمى (وجوداً) ؛ لأن (الماهية) مأخوذة من قولهم (ما هو ؟) كسائر الأسماء المأخوذة من الجمل الاستفهامية ، كما يقولون (الكيفية) و (الأينية) .

ويقال (ماهية) و (مايية) وهى أسماء مولدة . وهى المقول فى جواب (ما هو ؟) بما يصور الشىء فى نفس السائل .

الماهية مافى الذهن والوجود مافى الخارج

* فلما كانت (الماهية) منسوبة إلى الاستفهام (بما هو ؟) والمستفهم إنما يطلب تصوير الشىء فى نفسه كان الجواب عنها : هو المقول فى جواب (ما هو ؟) بما يصور الشىء فى نفس السائل — وهو الثبوت الذهنى ، سواء كان ذلك المقول موجوداً فى الخارج أو لم يكن . فصار بحكم الاصطلاح أكثر ما يطلق (الماهية) على ما فى الذهن[١] ويطلق (الوجود) على مافى الخارج . فهذا أمر لفظى اصطلاحى .

وإذا قيد وقيل (الوجود الذهنى) كان هو (الماهية التى فى الذهن) وإذا قيل : (ماهية الشىء فى الخارج) كان هو عين (وجوده الذى فى الخارج[٢]) .

---

(١) انظر ابن رشد : تهافت التهافت ص٣٩٢ وما بعدها

(٢) يوسف كرم : العقل والوجود ص١٧٠

* فوجود الشيء في الخارج عين ماهيته في الخارج ، كما اتفق على ذلك أئمة النظار المنتسبين إلى أهل السنة والجماعة وسائر أهل الإثبات من المتكلمة الصفاتية وغيرهم . كأبي محمد بن كلاب[١] ، وأبي الحسن الأشعري ، وأبي عبد الله بن كرام وأتباعهم ، دع أئمة أهل السنة والجماعة من السلف والأئمة الكبار .

* واتفقوا على أن (المعدوم) ليس له في الخارج ذات قبل وجوده[٢] .

---

(١) عبد الله بن سعيد بن كلاب المعروف بأبي محمد (المتوفى سنة ٢٤٠ هـ) كان إمام أهل السنة في عصره وإليه مرجعها ذكره إمام الحرمين بأنه من سلف أهل السنة كما ذكره السبكي على أنه أحد المتكلمين المنافحين عن مذهب أهل السنة والجماعة وكان له على الاعتزال مآخذ مما جعل ابن النديم يصفه — وهو يؤرخ له — بأنه كان من نابتة الحشوية . من أشهر كتبه : كتاب الصفات — كتاب خلق الأفعال — الرد على المعتزلة .

(انظر السبكي : طبقات الشافعية جـ٢ ص٥١ وابن تيمية مجموعة الرسائل والمسائل جـ٤ ص٢٥ وابن النديم الفهرست ص٢٦٩) .

(٢) المتكلمون بالنسبة إلى القول بشيئية المعدوم أو عدمه طائفتان .

إحداهما طائفة النفاة : أي الذين يقولون إن المعدوم ليس بشيء ، وهم أهل الإثبات من الأشعرية والكرامية وغيرهم .

وحجة هؤلاء أنه قد تقرر في أوائل العقول أن نفي والإثبات يتقابلان . وأن المنفي والمثبت يتقابلان تقابل التناقض . حتى إذا نفيت شيئا معينا في حال مخصوص بجهة مخصوصة لم يمكنك إثباته على تلك الحال وتلك الجهة المخصوصة . ومن أنكر هذه القضية فقد أنكر هذه الحقائق كلها .

وأما من قال إن المعدوم شيء فقد أثبت المنفي من نفس جهة نفيه وإذا كان المنفي ثابتا فقد رفعت قضية عدم التناقض وهذا خروج عن البديهيات الأولية .

بيان ذلك : أن كل معدوم منفي وكل منفي ليس بثابت فكل معدوم ليس بثابت .

وملحظ هؤلاء أن الوجود والثبوت والشيئية والعين والذات عندهم بمعنى واحد وأنها ألفاظ مترادفة كل منها يدل على ما يدل عليه الآخر .

وعلى هذا فالقول بأن المعدوم شيء في نظر هؤلاء قول بالتناقض كقول من يقول المنفي مثبت في حال واحدة بجهة واحدة .

(انظر : الشهرستاني نهاية الأقدام ص١٥١) .

* وأما فى الذهن ، فنفس ماهيته التى فى الذهن هى أيضاً وجوده الذى فى الذهن .

وإذا أريد (بالماهية) ما فى الذهن و (بالوجود) ما فى الخارج كانت هذه (الماهية) غير (الوجود) .

* لكن ذلك لا يقتضى أن يكون وجود [٥٨ ص] الماهيات التى فى الخارج زائداً عليها فى الخارج وأن يكون للماهيات ثبوت فى الخارج غير وجودها فى الخارج .

أقوال المتفلسفة فى الوجود والثبوت

* ومما يوضح الكلام فى الأصل الأول : أن المتفلسفة أتباع أرسطو كابن سينا ودونه ، لا يقولون أن كل معدوم من الأشخاص وغيرها هو ثابت فى الخارج .

* وإنما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة[1] والشيعة ، وهم أحسن حالا من المتفلسفة ، فإن المتفلسفة على قولين :

(١) الثانية طائفة المثبتين : أى الذين يقولون بأن المعدوم شىء .

والشحام من المعتزلة هو أول القائلين بأن المعدوم شىء وذات وعين وأثبت له خصائص المتعلقات فى الوجود مثل قيام العرض بالجوهر .

وتابعه على ذلك أكثر المعتزلة ، غير أنهم لم يثبتوا له خصائص المتعلقات فى الوجود .

وخالفه جماعة فنهم من لم ير إلا إطلاق اسم الشىء فقط على المعدوم دون كونه ذاتا وعينا . مثل أبى الهذيل العلاف وأبى الحسين البصرى .

وحجة هؤلاء : أنه كما تقرر فى أوائل العقل تقابل النفى والإثبات تقرر أيضاً تقابل الوجود والعدم .

فقد وفروا على كل تقسيم عقلى حظه وقالوا : إن الوجود والثبوت لا يترادفان على معنى واحد والمعدوم والمنفى كذلك .

والثبوت عند هؤلاء أعم من الوجود لأنه يشمل الموجود والمعدوم .

وقد توجه إليهم خصومهم بما محصله : هلا قلتم كذلك فى المقابل وهو أن المنفى أعم من المعدوم حتى تكون صفة عمومه حالا أو وجها للمنفى ثابتا كما كان صفة خصوص المعدوم حالا للمعدوم أو وجها ثابتا . فيتحقق أمر ثابت ويرتفع المقابل العقلى . وإن لم يثبت لديكم=

أما قدماؤهم (كفيثاغورس[1]) وأتباعـــه وأفلاطون وأتباعه

فرق بين المعدوم والمنفى ثم قلتم : كل معدوم شيء ثابت لزمكم أن تقولوا : كل منفى شيء ثابت فرجع الالزام عليكم رجوعا ظاهرا وهو رفع التقابل بين النفى والإثبات .

وقد رد عليهم المثبتون بأنه إذا حققتم الكلام فى النفى والإثبات والموجود والمعدوم وميزتم بين الخصوص والعموم فيه عادالالزام عليكم متوجها من وجهين :

أحدهما : أنكم أثبتم فى المعدوم خصوصاً وعموما أيضاً حتى قلتم منه ما هو واجب كالمستحيل ومنه ماهو جائز كالممكن ومنه ما هو مستحيل لذاته كالجمع بين المتضادين ومنه ما يستحيل بغيره كخلاف المعلوم .

فهذه التقسيمات قد وردت على المعدوم فأخذتم المعدومية عامة وخصصتم بهذه الخصائص ، فلولا أن المعدوم شيء ثابت لما تحقق فيه العموم والخصوص ولما تحقق التميز بين قسم وقسم .

الوجه الثانى : أنكم اعترفتم بأن المنفى والمعدوم معلوم وقد أخبرتم عنه وتصرفتم فيه بأفكاركم ، فما متعلق العلم وما معنى التعلق إذا لم يكن شيئاً ثابتا أصلا .

وقد رد النفاة عليهم بأننا لا نثبت فى العدم خصوصاً وعموما من حيث هو بل العموم والخصوص فيه راجع الى اللفظ المجرد وإلى التقدير فى العقل بل العلم لا يتعلق بالمعدوم من حيث هو معدوم إلا على تقدير الوجود فالعدم المطلق يعلم ويعقل على تقدير الوجود المطلق فى مقابلة العدم المخصوص .

(انظر الشهرستانى : نهاية الأقدام ص١٥١ ، ١٥٢) .

وابن تيمية هنا يربط بين قول الفلاسفة بأن للماهية ثبوتا فى الخارج غير وجودها وبين قول المعتزلة فى قولهم إن المعدوم شيء . حيث ذهبوا الى أن المعدوم له فى الخارج ذات ثابتة قبل وجوده . فما أشبه قول الفلاسفة بقول المعتزلة .

والحقيقة التى قال بها نظار المتكلمين أنه لا ماهية ولا شيئية للمعدوم ثابتة فى الخارج تخالف الوجود بل الوجـــود هو عين الماهية والعدم هو النفى والشيء هو الوجود .

(١) لم يعرف التاريخ تحديد ميلاده وكل ما يذكر عنه أنه ازدهر شأنه فى سنة ٥٣٢ ق . م .

كان من أهم من شهدت الدنيا من رجال من الوجهة العقلية . وكانت الرياضية لديه — وهى التدليل القياسى القاطع — مرتبطة بصورة عجيبة بنظرته الصوفية ولم يزل تأثير الرياضة فى الفلسفة يعزى إليه .

أسس فى مدينة « كريتون » جماعة من أتباعه اعتنقت أفكاره . ولم يلبث أن أصبح شخصية أسطورية تنسب إليه المعجزات والقوى الخارقة .

أهم نظرية تمخضت عنها فلسفته هى نظريته فى الأعداد المجردة التى هى فى عالم معقول فوق الحس .

فقد كانوا فى ذلك على ضلال مبين ؛ رده عليهم أرسطو وأتباعه كما ذكر ذلك ابن سينا فى (الشفاء[1]) وغيره .

* كان أصحاب فيثاغورس يظنون أن الأعداد والمقادير أمور موجودة فى الخارج ، غير المعدودات والمقدرات .

* ثم أصحاب أفلاطون[2] تفطنوا لفساد هذا ، وظنوا أن الحقائق النوعية كحقيقة الإنسان والفرس وأمثال ذلك ، ثابتة فى الخارج غير الأعيان الموجودة فى الخارج ، وأنها أزلية لا تقبل الاستحالة .

* وهذه التى تسمى (المثل الأفلاطونية[3]) و (المثل المعلقة)

إثبات المادة والمدة والمكان وبطلانه

* ولم يقتصروا على ذلك بل أثبتوا ذلك أيضاً فى (المادة) و (المدة) و« المكان »، فأثبتوا « مادة » مجردة عن الصور ثابتة الخارج وهى « الهيولى الأولية[4] » التى غلطهم فيها جمهور العقلاء من إخوانهم وغيرهم .

= وموضوع الرياضة عنده أبدى لا يقع فى زمان وهى عنده أفكار القوى العلوية ، وكأنه قد مهد الطريق لأفلاطون لكى طلق عبارته الشهيرة بأن الله عالم هندسة .

(انظر : برتراندرسل تاريخ الفلسفة الغربية الترجمة العربية ص٦٢ وما بعدها) .

(١) انظر الشفاء ص٣١٠ .

(٢) لم يعرف التاريخ بالتحديد متى ولد إلا على سبيل الترجيح بين سنتى ٤٢٩ ، ٤٢٧ ق.م . وهو سليل أسرة عريقة أرستقراطية من أثينا .

يعد من تلاميذ سقراط المخلصين . أسس بعده الأكاديمية التى كانت تتخذ من آرائه محورا للدراسة .

أما كتب أفلاطون فكثيرة اتخذ فيها منهج الحوار والجدل للوصول إلى مايريد . وقد أنطق سقوط بكل أفكاره واتخذ منه بطلا لأغلب محاوراته حتى التبس الأمر على بعض مؤرخى الفلسفة فعزوا إلى سقراط كلام أفلاطون لأنه أجراه على لسانه .

أهم نظرية لديه هو قوله بالمثل ومعنى هذا لديه أن للأشياء حقائق ثابتة فى عالم مفارق خارج وجودها الحسى والذهنى وهذه الحقائق أزلية أبدية وما وجود أفرادها فى عالم الحس إلا ظلا لتلك الحقيقة الثابتة .

(٣) انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص٨٨ ط القاهرة سنة ١٩٣٦ م .

(٤) زاد فى الحاشية : التى بنوا عليها قدم العالم .

وأثبتوا « مدة » وجودية خارجة عن الأجسام وصفاتها .

وأثبتوا « خلاء » وجودياً خارجا من(١) الأجسام وصفاتها .

* وتفطن أرسطو وذووه [إلى] أن هذه كلها أمور مقدرة فى الأذهان لا ثابتة فى الأعيان كالعدد مع المعدود ، ثم زعم أرسطو وذووه أن « المادة » موجودة فى الخارج غير الصورة المشهورة وأن الحقائق النوعية ثابتـــة فى الخارج [٥٩ ص] غير الأشخاص المعينة(٢)

---

(١) هكذا والأصح « عن » .

(٢) الفلسفة اليونانية فيما قبل سقراط كانت تتجه نحو البحث فى الظواهر الخارجية أو الجزئيات ولـكنها على يديه تحولت إلى ما يصح أن يطلق عليـه اسم فلسفة الـكليات أو الماهيات الثابتة . ولـكن بقيام هذه الفلسفة قامت بجانبها مشكلة كبرى وهى الصلة بين هذه الماهيات الثابتة وبين جزئياتها الخارجية . وأخذت هذه المشكلة تطالب الحل فى ناحيتين .

(ا) ناحية الوضع فى الوجود

(ب) ناحية المرتبة فى الوجود .

أما من حيث الوضع فى الوجود : فهل هذه الماهيات مفارقة بالنسبة إلى وجود الأشياء الجزئية أو لا فصل بين الاثنين وإنما يوجدان معا باستمرار ؟

وأما من حيث المرتبة فى الوجود . فأى الوجودين هو الوجود الحقيق الأصل ؟ هل وجود الماهية أو وجود الذوات العينية ؟

وأفلاطون هو أول الفلاسفة الذين وجهوا نظرهم إلى هذه المشكلة وكان حلها فى نظره يقوم على اعتبار أن الماهيات الثابتة هى المقدمة فى الوضع وفى ترتيب الوجود فهى من حيث الأول مفارقة بالنسبة للاشياء المشتركة فيها ومن حيث المرتبة فالوجود الحقيق لها دون غيرها ورتبت الـكليات لديه بناء على درجة عمومها فى التجريد ترتيبا تنازليا فى نهاية هذه الوجودات جميعاً وجود الفرد وهو فى نظر أفلاطون موضوع المعرفة الظنية وهكذا استطاع أفلاطون أن يرتفع بفلسفة الماهيات إلى أعلى درجة .

وقد لاحظ أرسطو ما نشأ عن نظرية أفلاطون من مشكلة وهى بيان الصلة بين الجزئيات المتغيرة والماهيات الثابتة .

لذا حاول أن يحل هذه المشكلة ويجعل من الممكن تفسير التغير وعلاقة ذلك بالنسبة للماهيات فأثبتت أن الماهيات لا تفارق الجزئيات فى الوجود العينى وأطلق على هـــذه الماهيات اسم الصور .

• وهذا أيضاً باطل كما بسط فى غيرهذا الوضع[١] ، وبين أن قول من يقول : « إن الجسم مركب من الهيولى والصورة » باطل ، كما أن قول من يقول : « إنه مركب من الجواهر المفردة » ، باطل ، وأن أكثر فرق أهل الكلام من المسلمين وغيرهم كالكلابية[٢] والنجارية[٣] والضرارية[٤] والهشامية[٥] وكثير من الكرامية » لا يقولون بهذا ولا بهـذا كما عليه جماهير أهل الفقه وغيرهم .

• والكلام علي من فرق بين « الوجود » و « الماهية » مبسوط فى غير هذا الموضع[٦]

• والمقصود هنا التنبيه على أن ما ذكروه فى المنطق من الفرق بين « الماهية » و « وجود الماهية فى الخارج » هو مبنى علي هذا الأصل الفاسد

الفرق الصحيح بينهما

☆ وحقيقة الفرق الصحيح أن « الماهية » هى « ما يرتسم فى النفس » من الشيء .

= وقد وافق أفلاطون فى أن الوجود المحقق إنما يكون للكليات الثابتة ولكنه خالفه فى استقلال هذه الكليات فى عالم مفارق عن أجزائها :

(انظر بالتفصيل : عبد الرحمن بدوى أرسطو ص ٥٣)

(١) انظر بالتفصيل : شرح العقيدة الأصفهانية وموافقة صريح المعقول جـ٣ ص٩ وتفسير سورة الأخلاص ص ٧٨ .

(٢) أتباع أبى محمد عبد الله بن سعيد الكلابى وقد تقدمت ترجمته فى ص ١٦١

(٣) أصحاب « الحسين بن محمد النجار » وهم طائفة من الجبرية أكثرهم كان « بالرى » وما حواليها . وافقوا المعتزلة فى القول بنفى الصفات ووافقوا الصفاتية فى القول بخلق الأفعال .

(٤) أصحاب « ضرار بن عمرو » و « حفص الفرد » وهم طائفة من الجبرية اتفقا على تعطيل الله تعالى عن الصفات المثبتة وقالوا إن صفاته تعالى هى سلوب عنه سبحانه .

(٥) أصحاب الهشامين : هشام بن الحكم صاحب المقالة فى التشبيه وهشام بن سالم الجوالبقى الذى نسج على منواله فى التشبيه .

(انظر الشهرستانى : الملل والنحل على الترتيب ص ٨١ ، ٨٢ ، ١٦٤ .

(٦) أنظر : تفسير سورة الأخلاص ص ٧٣ .

و « الوجود » هو « نفس ما يكون فى الخارج منه » وهذا فرق صحيح ؛ فإن الفرق بين ما فى النفس ، ومافى الخارج ثابت معلوم لا ريب فيه .

وأما تقدير حقيقة لا تكون ثابتة فى العلم ولا فى الوجود فهذا باطل .

● ومعلوم أن لفظ « الماهية » يراد به مافى النفس والموجود فى الخارج.

﴿ ولفظ « الوجود » يراد به بيان ما فى النفس والموجود فى الخارج . ﴾

فمتى أريد بهما ما فى النفس « فالماهية » هى « الوجود » وإن أريد بهما ما فى الخارج « فالماهية » هى « الوجود » أيضاً .

● وأما إذا أريد بأحدهما ما فى النفس وبالآخر ما فى الوجود الخارج « فالماهية » غير « الوجود » .

الماهيات اختراعات الأذهان

● وكلامهم إنما يستلزم ثبوت « ماهية » فى الذهن لا فى الوجود الخارجى .

وهذا لا نزاع فيه ولا فائدة فيه إذ هذا خبر عن مجرد وضع واختراع إذ يقدر كل [٦٠ ص] إنسان أن يخترع ماهيـة فى نفسه غير ما اخترعها الآخر .

● وإذا ادعى هذا أن « الماهية » هى « الحيوان الناطق » أمكن الآخر أن يقول : بل هى « الحيوان الضاحك » .

● وإذا قال هـــذا : إن « الحيوانية » ذاتية « للانسان » بخلاف « العددية » « للزوج والفرد » أمكن الآخر أن يعارضه ويقول : بل « العدد ذاتى » « للزوج والفرد » . و « اللون » ذاتى « للسود » بخلاف « الحيوان » فليس « ذاتيـاً » « للانسان » .

إذ مضمون هذا كله أن يأتى شخص إلى صفات متماثلة فى الخارج فيدعى أن « الماهية » التى يخترعها فى نفسه فى هذه الصفة دون هذه ؛ فإنه إن جعل هذا مطابقاً للأمر فى نفسه ـ وهو قولهم ـ كان مبطلا ، وإن قال : هـــذا اصطلاح اصطلحته ، قوبل باصطلاح آخر وكان هذا مما لا فائدة فيه .

لافرق بين ثبوت الصفات بوسطأوبدونه

● فإن قيل : فهم يريدون بذلك ما ذكره ابن سينا وغـيره من أن كون « العدد » زوجا وفرداً ليس وصفاً بيناً لـكل عدد بل تارة يعلم ثبوته « للعدد » بلا وسط كما يعلم أن « الإثنين نصف الأربعة » وتارة لايعلم ثبوته إلا بوسط به يعلم أن هذا نصف هذا كما يعلم أن (ألفاً وثلاثمائة واثنين وسبعين لها نصف) بخلاف الحيوانية (للحيوان) فإنها بينة بلا وسط إذ كل حيوان يعلم أنه حيوان .

● قيل : هذا باطل من وجهين :

الوجه الأول

أحدهما : إن هذا أمر يرجع إلى علم الإنسان بأن هذه الصفة ثابتة للموصوف بلا وسط وإلى أن علمه بأن هذه الصفة ثابتة لابد له من وسط .

وليس هذا فرقا يعود إلى الموجودات فى نفسها ؛ فإن كون [٦١ ص] هذا العدد زوجا أو فرداً هو مثل كون هذا العدد زوجاً أو فرداً سواء علم الإنسان بذلك أو لم يعلم .

● وإذا كان علمه بأحدهما يحتاج إلى دليل دون الآخر لم يوجب ذلك الفرق بينهما فى نفس الأمر .

دلالات اللفظ الثلاث

ولـكن هذا مما يبين حقيقة قولهم الذى بيناه فى غير هذا الموضع ، وهو أن (الماهيـــة) عندهم عبارة عما دل عليه اللفظ (بالمطابقة) ؛ وجزؤها الداخل فيها ما دل عليه اللفظ (بالتضمن) ؛ واللازم الخارج عنها مادل عليه (الإلتزام) .

• فترجع (الماهية) و (وجزؤها الداخل) و (اللازم الخارج) إلى مدلول (المطابقة) و (التضمن) و (الالتزام) .

• وهذا أمر بتبع قصد المتكلم وغايته وما دل عليه بلفظه ، لايتبع الحقائق الموجودة فى نفسها ، فإن تصور المتكلم قد يكون مطابقاً وقد يكون غير مطابق .

• وهم هنا فرقوا بين الصفات المماثلة فجعلوا بعضها (ذاتيا) داخلا فى الحقيقة ، وبعضها (عرضياً) خارجاً لازماً للحقيقة .

الوجه الثانى

• الوجه الثانى : أن يقال : علم الناس بلزوم الصفات للموصوف وعدم لزومها أمر يتفاوت فيه الناس ، فقد يشك بعض الناس فى بعض الأشياء أنه (حيوان) أو أنه (لون) حتى يعلم ذلك بالوسط كما يشك فى بعض الأعداد أنه (زوج) حتى يعلم ذلك بالوسط .

• فلا فرق حينئذ بين ما جعلوه (ذاتياً) وما جعلوه عرضياً) لازماً للحقيقة فى نفس الأمر وهو المطلوب .

الفرق بين اللازم للماهية واللازم لوجودها

• وأما (اللازم للماهية) و (العرض اللازم لوجودها) فمالخصه أنه يمكن أن يفرض فى الذهن [٦٢ ص] (ماهية) خالية عن هذا اللازم بخلاف الآخر كما يفرض فى الذهن (فرس لا ظل لها) و (فرس غير مخلوقة) بل كما يفرض فى الذهن (زنجى غير أسود) و (غراب غير أسود) وأمثال ذلك .

• فيقال : إذا قدر أن هذا الذى فى الذهن هو الحقيقة فإن عنى به (هو حقيقة مافى الذهن) فهذا حق وهذا وجود مافى الذهن فلا فرق بين (الماهية) و (وجودها) .

وإن عنى به أن هذا هو (الماهية التى فى الخارج) كان بمنزلة أن يقال : هذا هو (الموجود الذى فى الخارج) .

فإنه إن جعلت (الماهية التى فى الخارج) مجردة عن هذه الصفات اللازمة أمكن أن يجعل (الوجود الذى فى الخارج) مجرداً عن هذه الصفات اللازمة .

وإن جعل هذا هو نفس (الماهية بلوازمها) كان هذا بمنزلة أن يقال : هذا (الوجود بلوازمه) .

* وعلى التقديرين ، فلا فرق { بين (الوجود) و (الماهية } إلا فرق بين مافى الذهن وما فى الخارج . وتقدير (ماهية فى الخارج) بدون هذا اللازم كتقدير (وجود فى الخارج) بدون هذا اللازم . وهما باطلان .

الكلام على التفريق بين « الذاتى » و « اللازم »

الأصل الثانى — وهو المقصود هنا — : إن ما ذكروه من الفرق بين (العرضى اللازم) للماهية و (الذاتى) لا حقيقة له ؛ فإن الزوجية والفردية للعدد الزوج والفرد مثل ﴿ الناطقية ﴾ و (الصاهلية) للحيوان — الإنسان والفرس[1] ﴾ وكلاهما إذا خطر بالبال منه الموصوف مع الصفة لم يمكن تقدير الموصوف دون الصفة[2] .

وإذا قيل : إنه يمكن أن يخطر بالبال (الأربعة والثلاثة) فيفهم بدون أن يخطر بالبال كون ذلك (عدداً) شفعاً أو وتراً .

قيل : يمكن أن يخطر بالبال (الإنسان) مع أنه لم يخطر بالبال [٦٣ص] أنه (ناطق) ولا أنه (حيوان) .

وإذا قيل : إن هذا لا يكون تصوراً تاما (للانسان) .

قيل : إن هذا لا يكون تصوراً تاما (للاربعة أو الثلاثة) .

وكذلك العرض الذى هو (سواء) إذا خطر بالبال أنه (سواء) ولم يخطر أنه (لون) أو لم يخطر بالبال أنه (عرض) أو (صفة لغيره) أو (قائم بغيره) ونحو ذلك .

---

(١) كتبت هذه العبارة على الهامش بخط المصنف والعبارة المضروب عليها فى صلب الأصل هى « مثل الحيوانية والنطق للانسان » وهى مماثلة لما نقله السيوطى فى كتابه صون المنطق ص ٢١٦ .

(٢) أنظر بالتفصيل : السادس . البصائر النصيرية ص ٩ وما بعدها .

فإنه لا يمكن أن يقدر فى الذهن (سواد) أو (بياض) ويقدر أنه ليس (بقائم بغيره) بل إذا خطرا[١] بالبال معاً فلابد أن يعلم أنه (قائم بغيره) كما إذا خطر بالبال (الجسم الحساس النامى المتحرك بالإرادة) مع (الإنسان) فلا بد أن يعلم أنه موصوف بذلك ، بل لزوم ذلك (للون) فى الذهن آكد .

فجعل هذه الصفات اللازمة فى الذهن لهذه الموصوفات ليست (ذاتية) لها وهذه (ذاتية) (للإنسان) تحكم محض ، ولعله إلى العكس أقرب — إن صح التفريق بينهما) .

ولهذا يتناقضون فى التمثيل[١] ، فهم يقولون : (الحيوانية) ذاتية (للحيوان) .

كالإنسان والفرس وغيرهما ، (فالحيوان) هو الذاتى المشترك و (الناطق) هو الذاتى المميز .

ويقولون : (العددية) ليست ذاتية مشتركة « للزوج والفرد » ولا (الزوجية والفردية) ذاتية مميز (للزوج والفرد) .

وأما (اللونية) فتارة يجعلونها (كالحيوانية) فيجعلونها ذاتية . وتارة يجعلونها (كالعددية) فيجعلونها غير ذاتية .

وسبب ذلك دعواهم أن كون (العدد المعين) زوجا أو فرداً قد يخفى فلا يعلم إلا بوسط — هو الدليل — بخلاف كون (الانسان) و (الفرس) و (الجمل)و (الحمار) و (القرد) ونحو ذلك (حيواناً) فإنه بين لكل أحد .

---

(١) لزم من تفريق المناطقة بين الصفات المتماثلة وبين الماهية ووجودها تناقضهم فى التمثيل للذاتى واللازم للماهية كما تناقضوا فى ضابط كل من الذاتى ولازم الماهية فجعلوا اللونية تارة ذاتية للسواد والبياض وجعلوها عرضا لازما لهذه الألوان تارة أخرى .

• ومعلوم أن جميع الصفات (اللازمة) منها ما هو خاص بالموصوف يصلح أن يكون (فصلا) ومنها ما هو مشترك بينه وبين غيره ، وكل منهما فى الخارج واحد .

فكما أن (السواد) هو (اللون) وهو (العرض) وهو (القائم بغيره . و (الثلاثة) هى العـــدد وهى (الفرد) (فالانسان) هو (الحيوان) وهو (الناطق) و (الفرس) هو (الحيوان) وهو (الصاهل) ، وهكذا سائر المحدودات .

بطلان تقديم تصور الذاتى

• وما ذكروه من أن ما جعلوه هو (الذاتى) يتقدم تصوره فى الذهن لتصور الموصوف دون الآخر فباطل من وجهين .

الوجه الأول

* أحدهما : إن هذا خبر عن وصفهم إذ هم يقدمون هذا فى أذهانهم [٦٤ ص] ويؤخرون هذا . وهذا تحكم محض .

فكل من قدم هذا دون هذا فإنما قلدهم فى ذلك ، ومعلوم أن الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعة لتصوراتنا ، بل تصوراتنا تابعة لها .

فليس إذا فرضنا هذا مقدما وهذا مؤخراً يكون هذا فى الخارج كذلك وسائر بنى آدم الذين لم يقلدوهم فى هذا الوضع لايستحضرون هذا التقديم والتأخير

ولو كان هذا فطرياً لكانت الفطرة تدركه بدون التقليد المغير لها كما تدرك سائر الأمور الفطرية .

والذى فى الفطرة أن هذه اللوازم كلها لوازم للوصف وقد تخطر بالبال وقد لا تخطر وكلما خطرت كان الإنسان أعلم بالموصوف وإذا لم تخطر كان علمه بصفاته أقل

أما أن يكون هذا خارجا عن الذات وهذا داخلا فى الذات فهذا تحكم ليس له شاهد لا فى الخارج ولا فى الفطرة .

لا سيما وهم يقولون : (الذاتى) يتقدم على الماهية فى الذهن وفى الخارج ويسمونه الجزء (المقدم لها) ، ويقولون : أجزاء الماهية متقدمة عليها فى الذهن وفى الخارج ، لأن الماهية مركبة منها وكل مركب فإنه مسبوق بمفرداته[1] .

ومعلوم أن صفات الموصوف قائمة به يمتنع أن تكون مقدمة عليه فى الخارج .

وأما تسمية الصفة (جزء) فسبب ذلك أنها أجزاء فى التصور الذهنى وفى اللفظ .

فإنك إذا قلت (جسم حساس ، نام متحرك بالارادة ناطق) كان هذا المجموع — لفظه ومعناه — مركباً من هذه الألفاظ ومعانيها ، وتلك أجزاء هذا المركب .

ولكن هذا تحقيق ما قلناه من أن ما سموه (الماهية) وجزءها الداخل فيها) و (لازمها الخارج عنها) يعود إلى المعانى المتصورة فى الذهن التى يدل عليها اللفظ بالمطابقة) و (جزؤها) هو ما دل عليه بالمطابقة) وجزؤها هو ما دل عليه (بالتضمن) و (خارجها اللازم) ما دل عليه (بالالتزام) .

* وهم تارة يقولون : (الذاتى) يسبق (الماهية) وتارة يقولون : لا يتأخر عنها ، ويجعلون كلا من هذين فرقا . وهما متداخلان ؛ فإن ما يتقدم عنها يمتنع أن يتأخر عنها .

(١) الخبيصى : التذهيب للتفتازانى ص ١٥٠ وانظر هذا المبحث فيما تقدم من هذا الكتاب .

الوجه الثانى

* الوجـه الثانى : إن كون الوصف (ذاتيا) للموصوف هو أمر تابع للحقيقة التى هو بها سواء تصورته أذهاننا أو لم تتصوره .

فلابد إذا كان أحد الوصفين (ذاتياً) دون الآخر أن يكون الفرق بينهما أمراً يعود إلى حقيقتهما الخارجة الثابتة بدون الذهن .

وأما يكون الفرق بين الحقائق الخارجة لا حقيقة له إلا بمجرد التقدم والتأخر فى الذهن فهـذا لا يكون حقا إلا أن تكون الحقيقة والماهيه هى ما تقدر فى الذهن لا ما يوجد فى الخارج وذلك أمر يتبع [٦٥ ص] تقدير صاحب الذهن .

وحينئذ فيعود حاصل هذا الكلام إلى أمور مقدرة فى الأذهان لاحقيقة لها فى الخارج وهى التخيلات والوهميات الباطلة .

* وهذا كثير فى أصولهم كما بيناه فى غير موضع[1] فى بيان ماذكروه فى (الهيولى) و (العقول) و (الماهيات) وغير ذلك .

الوجه الثالث

* وهنا وجه ثالث يظهر به فساد ما ذكروه . وهو أنهم قالوا :

(الذاتيات) هى (أجزاء) (الماهية) وهى متقدمة عليها فى الذهن وفى الخارج .

و (الأجزاء) هى هذه الصفات . فجعلوا صفة الموصوف متقدمة عليه فى الخارج . وهذا مما يعلم بصريح العقل بطلانه .

* وسبب غلطهم أن ذلك الوصف إذا تكلم به كان جزءاً من الكلام متقدما على سائر الجملة فى التصور والتعبير .

---

(١) انظر : تفسير سورة الأخلاص ص ٥٨ وموافقة جـ٣ ص ٢٢٤ .

وهو فى الذهن واللسان جزء من الجملة التى هى فى الحقيقة وما به (الماهية) عنـــدهم .

فلما كان يشتبه عليهم ما فى الأذهان وما فى الأعيان فظنوا أن صفات الأعيان المقدمة لماهياتها السابقة فى الخارج هى متقدمة عليها فى الخارج .

وكان هذا من أظهر الغلط لمن تصور ماقالوا . وقد يثبتون ماهيته ...[1] متقدم عليها . ﴾

الوجه السابع

اشتراط الصفات الذاتية المشتركة أمر وضعى محض

* الوجه السابع : أن يقال : قولهم (الحد التام يفيد تصور الحقيقة) واشتراطهم أن يكون مؤلفاً من (الذاتى المميز) و (الذاتى المشترك) وهو (الجنس) .

الاكتفاء بمجرد المميز

* يقال لهم : هل تشترطون فيه أن تتصور جميع صفاته الذاتية المشتركة بينه وبين غيره أم لا ؟ فإن اشترطتم ذلك لزم أن تقولوا مثـلا (جسم نام حساس متحرك بالإدارة) .

فأما لفظ (الحيوان) فلا يدل على هـــذه الصفات (بالمطابقة) ولا يفصلها .

وإن لم تشترطوا ذلك فاكتفوا بمجرد المميز (كالناطق) فإن (الناطق) يدل على (الحيوان) كما يدل (الحيوان) على (النامى) إذ (النامى) جنس قريب (للحيوان) يشترك فيه (الحيوان) و (النبات) .

---

(١) بياض بالأصل — لعله وقد يثبتون ماهيته وجزؤها غير متقدم عليها . وهذا يكون فى الوجود لا فى الذهن .

فإذا أردت حد (الحيوان) على وضعهم قلت (الجسم النامى الحساس المتحرك الإرادة) كما تقول فى (الإنسان) (حيوان ناطق) .

* والمقصود أنهم إن اكتفوا فى الدلالة على الصفات المشتركة بما يدل (بالتضمن) أو (بالالتزام) (فالفصل) يدل على ذلك .

وإن أرادوا تفصيلها بدلالة (المطابقة) فلم يفعلوا ذلك .

تحكمهم فى الحد وفى القياس

وهذا يبين أن إيجابهم فى الحد التام (الجنس القريب) دون غيره تحكم محض .

* ﴿ ونظير هذا دعواهم أن (البرهان) لابد أن يكون مؤلفا من (مقدمتين) لا أقل ولا أكثر .

فإن اكتفى فيه (بمقدمة) واحدة قالوا : الأخرى محذوفة وسموه (قياس الضمير) .

وإن احتيج فيه إلى (مقدمات) قالوا هذه (قياسات متداخلة) .

* فاصطلحوا على أنه لابد فى (الحد) من لفظين : (جنس) و (فصل) ولابد فى (القياس) من مقدمتين . وكل هذا تحكم .

* فإن البرهان قد يكتفى فيه (بمقدمة) وقد لايتم إلا (بمقدمتين) وقد لا يتم إلا بثلاث (مقدمات) وأربع وخمس بحسب حاجة المستدل وما يعلم مما لا يعلم عن (المقدمات) .

* وكذلك اكتفاؤهم فى (الحد) بلفظين : لفظ يدل على المشترك ولفظ يدل على المميز وزعمهم أن (الحد التام) لا يحصل إلا بهذا — لا يحتاج إلى زيادة ولا يحصل بدونه — فإنه يقال : إن أريد (بالحد التام) ما يصور

الصفات الذاتية على التفصيل — مشتركها ومميزها — فالجنس القريب (مع) (الفصل) لا يحصل ذلك .

وإن أريد بما يدل على (الذاتيات) ولو بالتضمن) (أو) (الالتزام) (فالفصل) بل (الخاصة) يدل على ذلك[1] .

هـذا محض الوضع والاصطلاح

* (٦٦ ص) وإذا عارضهم من يوجب ذكر جميع (الأجناس) لم يكن لهم عنه جواب إلا أن (هذا وضعهم واصطلاحهم) .

ومعلوم أن العلوم الحقيقية لا تختلف باختلاف الأوضاع ، فقد تبين أن ما ذكروه هو من باب الوضع والاصطلاح ، الذى جعلوه من باب الحقائق الذاتية والمعارف .

وهذا عين الضلال والاضلال . كمن يجىء إلى شخصين متماثلين يجعل هذا مؤمناً وهذا كافراً وهذا عالماً وهذا جاهلا وهذا سعيداً وهذا شقياً من غير افتراق بين ذاتيهما وصفاتهما بل بمجرد وضعه واصطلاحه .

فهم مع دعواهم القياس العقلى يفرقون بين المتماثلات ويسوون بين المختلفات .

الاقتصار على الوصف للمميز

* ولهذا كان الذى عليه عامة الناس من نظار المسلمين وغيرهم الاقتصار فى (الحدود) على الوصف المميز الفاصل بين المحدود وغيره إذ التمييز يحصل بهذا .

وذلك هو الوصف المطابق للمحدود فى العموم والخصوص بحيث يدخل فيه جميع أفراد المحدود وأجزائه ويخرج منه ماليس منه .

فهذا هو (الحد) الذى على نظار المسلمين كما بسطنا قولهم فى غير هذا الموضع .

---

(١) ذكر الناشر أن هذه بخط الناسخ وليست بخط المصنف زيدت بالهامش .

لايمكن الاحاطة بجميع الصفات

* وأما سائر الصفات المشتركة فقد لا يمكن الإحاطة بها .

ولا ريب أنه كلما كان الإنسان بها أعلم كان بالموصوف أعلم .

وأنه ما من تصور إلا وفوقه تصور أكمل منه .

ونحن لا سبيل إلى أن نعلم شيئاً من كل وجه .

﴿ ولا نعلم لوازم كل مربوب ولوازم لوازمه إلى آخرها ، فإنه ما من مخلوق إلا وهو مستلزم للخالق والخالق مستلزم لصفاته التى منها علمه ، وعلمه محيط بكل شىء .

* فلو علمنا لوازم لوازم الشىء إلى آخرها لزم أن نعلم كل شىء ، وهذا ممتنع فى البشر ﴾

فإن الله سبحانه وتعالى هو الذى يعلم الأشياء كما هى عليه من غير احتمال زيادة .

وأما نحن فما من شىء [٦٧ ص] نعلمه إلا ويخفى علينا من أموره ولوازمه ما لا نعلمه .

اعتراف الغزالى بعدم حصر لوازم الأشياء

* يوضح ذلك أنهم يقولون — ما ذكره أبو حامد فى معيار العلم .

إن دلالة (التضمن) كدلالة لفظ (البيت) على (الحائط) ودلالة لفظ (الإنسان) على (الحيوان) وكذلك دلالة (كل وصف أخص) على (الوصف الأعم الجوهرى) .

ودلالة (الالتزام) و (الاستتباع) كدلالة لفظ (السقف) على (الحائط)

فإنه مستتبع له استتباع الرفيق اللازم الخارج عن ذاته .

ودلالة لفظ (الإنسان) على (قابل صنعة الخياطة ومعلمها) .

قال : والمعتبر فى التعريفات دلالة (المطابقة) و (التضمن) فأما دلالة (الالتزام) فلا ، لأن المدلول عليها فيها غير محدود ولا محصور إذ لوازم الأشياء ولوازم لوازمها لا تنضبط ولا تنحصر فيؤدى إلى أن يكون اللفظ الواحد دليلا على ما لا يتناهى من المعانى وهو محال .

فقد جعل دلالة الخاص على الاسم دلالة (تضمن) كدلالة (الإنسان) على (الحيوان) وذكر أنها معتبرة فى التعريفات

ومعلوم أن دلالة (الحيوان على (الحساس المتحرك بالإرادة) و دلالة (الحساس) على (النامى و (دلالة) النامى على (الجسم) هو كذلك عندهم

ومعلوم أن دلالة (الناطق) على (الحيوان) كدلالة (النامى) على (الجسم)

فكان الواجب حينئذ أن يكتفى (بالناطق) أو لا يكتفى معه بلفظ (الحيوان)

فإنهم إن اكتفوا بدلالة (التضمن) لزم الحذف وإن لم يكتفوا لزم التفصيل

الوجه الثامن

اشتراط ذكر «الفصول» مع التفريق بين «الذاتى» و «اللازم» غير ممكن

الوجه الثامن : وهو أن اشتراطهم مثلا ذكر [٦٨ ص] « الفصول »

التى هى (الذاتيات المميزة) مع تفريقهم بين (الذاتى) و (العرض اللازم) للماهية غير ممكن[١] .

إذ مامن مميز هو من خواص الحدود المطابقة له فى العموم والخصوص إلا ويمكن شخصاً أن يجعله (ذاتياً مميزاً) ويمكن الآخر أن يجعله (عرضياً لازما) للماهية .

الوجه التاسع

توقف معرفة الذات على معرفة الذاتيات وبالعكس يستلزم الدور

* الوجه التاسع أن يقال : هذا التعليم دورى قبلى فلا يصح .

أقوالهم فى الذاتى

* وذلك أنهم يقولون : إن الحدود لايتصور [أو لايحد حداً حقيقياً] إلا بذكر صفاته (الذاتية) ثم يقولون : (الذاتى) هو مالا يمكن تصور

---

(١) التعريف التقليدى للانسان عند المناطقة هو أنه « الحيوان الناطق » ويمكن أن يقال لهم : ليست الحيوانية أو الناطقية جزءا من حقيقة الإنسان فى الخارج بل هى وصف لازم لها مثلها كثل التحيز والضاحكية فإذا ادعيتم أن كلا من الحيوانية والناطقية جزء من حقيقة الانسان دون بقية الصفات اللازمة

قلنا : فللآخر أن يدعى أن التحيز والضاحكية جزء من حقيقة الإنسان دون بقية الصفات اللازمة ويحد الإنسان بانه المتحيز الضاحك .

فاذا قلتم إن الإنسان لايمكن تصوره بدون الناطق بينما يمكن تصوره بدون الضاحك

قلنا : إنما تقولون ذلك لأنكم اعتبرتم الناطق جزء فكان تصوركم للحقيقة تابعاً لاعتباركم ولو أنكم اعتبرتم الضاحك جزءا دون الناطق لانعكس الأمر فالحقيقة التى تتحدثون عنها هى الحقيقة المقدرة فى أذهانكم التابعة لاصطلاحكم . وهذه ليست هى الحقيقة الخارجية لأن التى فى الخارج لاتتبع تصوراتنا بل تكون تصوراتنا تابعة لها .

وإذا كانت فى الخارج ليست إلا موصوفا بصفات لازمة

فجعل بعض تلك الصفات جزءا منها وبعضها خارجا عنها يكون هذا اختراعا لحقيقة لاوجود لها إلا فى الأذهان .

(الماهية) بدون تصوره [فيفرقون بين (الذاتى) و (غير الذاتى) أن .
(الذاتى) مايتوقف عليه تصور (الماهية) فلابد أن يتصور قبلها .

* ويقولون تارة : لابد أن يتصور معها ؛ فلا يمكن عندهم أن يتأخر تصوره عن تصور (الماهية) وبذلك يعرف أنه وصف (ذاتى) .

كيف يقع الدور

* فحقيقة قولهم أنه لايعلم (الذاتى) من (غير الذاتى) حتى تعلم (الماهية) ولاتعلم (الماهية) حتى تعلم الصفات (الذاتية) التى منها تؤلف الماهية . وهذا دور][1] .

* فإذا كان المتعلم لايتصور المحدود حتى يتصور صفاته (الذاتية) ولايعرف أن الصفة (ذاتية) حتى يعلم أنه لايتصور - الموصوف - الذى هو المحدود - حتى تُتَصوَّر . فلا يعلم أنها (ذاتية) حتى يتصور الموصوف ، ولا يتصور الموصوف حتى يتصور الصفات (الذاتيـــة) ويميز بينها وبين غيرها[2] [... ... داخل فيها وما هو[3] جزء لها فإن تصور كون الشىء جزءا لغيره بدون تصور ذلك الغير ممتنع

* ونحن لم نقل أنه لا يتصور الوصف (الذاتى) حتى يتصور الوصوف ، بل الانسان يتصور أشياء كثيرة ولايتصور أنها صفات لغيرها ولا أجزاء لها ، فضلا عن كونها (لازمة ذاتية) أو «غيرلازمة» وإنا قلنا: لايعلم أنها جزء من

---

(١) زيادة هامشية بخط الناسخ بعدها كلمة « صح » الناشر .

(٢) ذكر الناشر أن هذا البياض عبارة عن مقدار سطر مقطوع من الأصل وهو زيادة بالهامش بخط الناسخ بعدها كلمة « صح » ونحن نجتهد فى اثبات ماسقط على وجه التقريب اعتمادا على السياق فنقول : « حتى يعلم ما هو خارج عنها وليس جزءا لها وماهو»

(٣) مقتضى السياق أن تحذف « ما »

(الماهية) وأنها ذاتية (الماهية) داخلة فى حقيقة (الماهية) إن لم تتصور (الماهية) .

توقف الثانية على الذات وبالعكس

وإن قيل : إن مجرد تصور الصفات (الذاتيات) كاف فى تصور (الماهية) وإن لم أعلم أن تلك الصفات « ذاتية » .

قيل : من أين يعلم الإنسان أن هذه الصفات هى « الذاتيات » دون غيرها إن لم يعرف « الماهية » التى هذه الصفات « ذاتية » لها داخلة فيها ؟ .

ومن أين بعلم إذا تصور بعض الصفات « اللازمة » أن هذه هى (الذاتية) التى تتركب منها الذات « دون غيرها إن لم يعلم (الذات)]

فتتوقف معرفة (الذات) — التى هى (الماهية) — على معرفة (الذاتيات) وتتوقف معرفة (الذاتيات) — أى معرفة كونها هى (الذاتيات) لهذه (الماهية) دون غيرها من اللوازم — على معرفة (الذات). فيتوقف معرفتها على معرفتها. فلا يعرف هو ولا يعرف (الذاتيات) .

هذا رد متين عليهم

« وهذا كلام متين يجتاح أصل كلامهم ويبين أنهم متحكمون فيما وضعوه لم يبنوه على أصل علمى تابع للحقائق . ولكن قالوا : هذا (ذاتى) وهذا (غير ذاتى) بمجرد التحكم ولم يعتمدوا على أمر يمكن الفرق به بين (الذاتى) وغيره ، إذ هذا غير ممكن فيما وضعوه .

ويبين أن ما ذكروه مما زعموا أنه صفات (ذاتية) لا يعرف حقيقة الموصوف أصلا بل ما ذكروه يستلزم أنه لا يمكن حدة[1] .

---

(١) ذكر الناشر أنه فى الأصل كلمة « حد » بدون الهاء ، وهو الاصح .

فإذا لم يعرف المحدود [٦٩] إلا الحد والحد غير ممكن لم يعرف . وذلك باطل .

مثال ذلك : إذا قدر أنه لا نتصور حقيقة (الإنسان) حتى تتصور صفاته (الذاتية) — التى هى عندهم (الحيوانية) و (الناطقيـة) وهذه (الحيوانية) و (الناطقية) لا يعرف أنها صفاته (الذاتية) دون غيرها حتى يعرف أن (ذاته) لا تتصور إلا بها ، وأن (ذاته) تتصور بها دون غيرها ولا يعلم أن (ذاته) لا تتصور إلا بها ، حتى تعرف (ذاته) .

* فإن قيل : مجرد تصور (الحيوانية) و (الناطقية) يوجب تصور الإنسان) .

قيل : مجرد تصوره لذلك لا يوجب أن يعلم أن هذا هو (الإنسان حتى يعلم أن (الإنسان) مؤلف من هذه دون غيرها .

* وهذا يوجب معرفته (بالإنسان) قبل ذلك .

* وأما مجرد قوله (حيوان ناطق) إذا جعل مفرداً ولم يكن خبراً مبتدأ محذوف فإنه بمنزلة (الاسم للفرد) وهذا لا يفيد فهم كلام .

دعوى بدون دليل

* وإذا ادعى المدعى أن من تصور هذا فقد تصور (الإنسان) بدون دليل يقيمه على أن هذا هو حقيقة (الإنسان) ، كان بمنزلة من يقول فى حده (الحيوان الضاحك) ويدعى أن هذا حقيقة (الإنسان) فكلاهما دعوى بلا برهان .

الحد كالاسم

{وهذا يبين أن دلالة الحد بمنزلة دلالة الاسم ، إنما يفيد التمييز بين

المحدود المسمى وغيره ، لكنه قد يفيد تفصيل ما دل عليه الإسم بالإجمال ، وذلك التفصيل يتنوع بحسب ما يذكر من الصفات ، لا يختص ذلك ببعض الصفات المطابقة للموصوف — التى هى لازمة ملزومة — دون غيرها ، ويبين أن الألفاظ بمجردها لا تفيد تصور الحقائق لمن لم يتصورها بدون ذلك ﴿لكنها تفيد التنبيه والإشارة لمن كان غافلا معرضاً﴾

توقف معرفة الذات على معرفة الذات

* فإن قيل : تصوره موقوف على تصور الصفات (الذاتية) لاعلى معرفة أنها (ذاتية) — وقد يمكن تصورها وإن لم يعرف أنها (ذاتية) له — قيل : هب أن الأمر كذلك لكن لا بد من [٧٠ ص] التمييز بين الصفات (الذاتية) — التى لا تتصور (الذات) إلا بها — وبين (العرضية) التى تتصور بدونها .

ولا يمكن التمييز بين هذين النوعين إلا إذا عرفت (ذاته) المؤلفة من الصفات (الذاتية) ولا تعرف (ذاته) حتى تعرف الصفات (الذاتية) ، ولا يميز بين (الذاتيات) وغيرها حتى تعرف (ذاته) ، فصار معرفة (الذات) موقوفاً على معرفة (الذات) وهذا هو الدور .

توقف معرفة الذاتيات على معرفة الذاتيات

* وكذلك معرفة (الذاتيات) موقوف على معرفة (الذاتيات) فلا تعرف الصفات التى هى (ذاتية) للموصوف حتى يعرف أن تصور (الذات) موقوف على تصورها ولا يعرف أن تصور (الذات) موقوف على تصورها حتى تعرف (الذات) ولا تعرف (الذات) حتى تعرف (الذاتيات) .

وهذا بين عند تأمل مقصودهم ، فإنهم يقولون ، لا يحد الشىء حداً حقيقياً إلا بذكر صفاته (الذاتية) ، فلا بد من الفرق بين صفاته (الذاتية) و (العرضية) .

والفرق بينهما أن (الذاتى) هو ما لا تتصور الحقيقة إلا به ، فإذا كنا لم نعرف الحقيقة لم نعرف الصفات التى يتوقف معرفة (الحقيقة) عليهـــا .

وإذا لم نعرف هذه الصفات لم نعرف الصفات (الذاتية) من (العرضية) وهو المطلوب

وهذا بخلاف الفرق بين الصفات (اللازمة) و (العارضة) فإنه فرق حقيقى ثابت فى نفس الأمر

أبحاث فى حد « العلم » و « الخبر »

بعض حدود العلم

* مثال ذلك : إنهم يتنازعون فى حد (العلم) و (الأمر) و (الخبر) ونحو ذلك من الأمور التى شاع الكلام عليها فى العلوم المشهورة

فمن النظار من يحدها كما يقولون فى حد (العلم) ، (معرفة المعلوم على ما هو به) ، [٧١ ص] أو يقولون : (اعتقاد المعلوم) ـ على رأى المعتزلة ـ الذين لا يقولون (إن لله علماً) أو يقولون : (العلم ما أوجب لمن قام به أن يكون عالماً) ، ونحو ذلك

* ويقال فى حد (الخبر) ، هو (ما احتمل الصدق والكذب) . أو (ما ساغ أن يقال لصاحبه فى اللغة ، صدقت أو كذبت) ونحو ذلك[1]

* ويعترض على هذه الحدود الاعتراضات المشهورة

اعتراضات على حد العلم والخبر

* مثل أن يقال : (المعلوم) مشتق من (العلم) ومعرفة المشتق متوقفة على معرفة المشتق منه ، فلو عرف المشتق بالمشتق منه لزم الدور

* أو يقال : (العلم هو المعرفة) ، وهذا حد لفظى

أو يقال : قولك على ما هو به زيادة

ويقال : إدخال (الصدق) و (الكذب) أو (التصديق) و (التكذيب) فى حد (الخبر) لا يصلح ، لأنهما نوعا (الخبر) وتعريفهما إنما يمكن (بالخبر) فلو عرف الخبر بهما لزم الدور

---

(١) ينظر ص ١٢ : ١٣ من كتاب الإرشاد تحقيق محمد يوسف موسى ، والأستاذ على عبد المنعم ط الخانجى بمصر .

وأمثال ذلك من الاعتراضات المشهورة على الحدود المشهورة .

ومنهم من يقول : هذه الأشياء لا يمكن تحديدها ، أو لا يحتاج إلى تحديدها بل هى غنية الحد .

كما يقال فى « العلم » : إن « غير العلم » لا يعرف إلا « العلم » فلو عرف « العلم » بغيره لزم الدور .

أو يقال : تصور « العلم » لا يحصل إلا « بعلم » وذلك « العلم المعين » موقوف على « العلم » . فلو توقف تصور « العلم » على غيره لزم الدور .

أو يقال ، فى تعريف « العلم » و « الخبر » و « الأمر » : إن كل أحد يعلم جوعه وشبعه ويعلم أنه عالم بذلك والعلم بالمركب [٧٢ ص] مسبوق بالعلم بالمفرد .

فإذن كل أحد يعلم « العلم » فيكون تصوره بديهياً .

* ويقال فى « الأمر » و « الخبر » : كل أحد يحس أن « يأمر » وأن « يخبر » ، ويعلم أن هذا « أمر » وهذا « خبر » و « العلم بالمركب مسبوق « بالعلم » بالمفرد .

* فيقال له : العلم « بالخبر المعين » و « العلم المعين » و « الأمر المعين » لا يستلزم العلم المطلوب بالحد ، لأن المطلوب بالحد تعريف الحقيقة العامة الجامعة المانعة ، وتصور « المعين » إنما يستلزم تصور الحقيقة مطلقاً ، لا بشرط العموم والمطابقة ؛ فإن الحقيقة لا توجد عامة فى الأعيان ؛ إذ الكليات — بشرط كونها كليات — إنما توجد فى الذهن ، والعلم « بالمعين » لا يستلزم العلم

بالكلى بشرط كونه كلياً[١] .]

* فإذن ما علمه « بالمعين » ليس هو المحدود .

* { ويوضح ذلك بأن تصور « خبر معين » و « علم معين » تصور لأمر جزئى ، والمطلوب بالحد هو المعنى الكلى الجامع المانع .

قولهم المطلق جزء المعين

* [فإن قيل[٢] :] يلزم من وجود الجزئى وجود الكلى ، أو قيل : المطلق جزء المعين .

* فإن أريد بذلك أنه يوجد « جزءاً ما معيناً » وأن ما هو « مطلق » فى الذهن إذا وجد فى الخارج كان معيناً ، فهذا حق ، ولكن لا يفيدهم

* وأما أن أريد بذلك أن (المطلق) الذى لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه هو نفسه جزء من هذا (المعين) مع كونه كلياً ، فهذا مكابرة ظاهرة ، ونفس تصوره كاف فى العلم بفساده ؛ فإن (الجزئى) من (معين) خاص ، و (الكلى) أعم وأكثر منه فكيف يكون الكثير بعض القليل ؟

* وإذا كان المطلوب بالحد هو الكلى الجامع للمانع الذى يطابق جميع أفراد المحدود — فلا يخرج عنه شىء ولا يدخل فيه ما ليس منه — فمعلوم أن تصوره (المعين) لا يستلزم مثل هذا[٣] .]

* وأيضاً فهذا منقوض بسائر المحدودات (كالإنسان) وغيره مما يتصور جنس مفرداته كل أحد .

---

(١) زيادة على الهامش بخط الناسخ أقرها المصنف .
(٢) مكانها مخروم بالأصل وأثبتها المصنف استنباطا والسياق يقتضيه .
(٣) مزيدة الهامش بخط الناسخ تعقبها كلمة « صح »

• ويقال : قوله إن غير العلم لا يعرف إلا بالعلم . فلو عرف العلم بغيره لزم الدور .

• إن أراد به (المعلوم لا يعرف إلا بعلم) فهذا حق . لكن (العلم) لا يعرف بغير (العلم) بل بعلم فيعرف (العلم المطلق) أو (العام) (بعلم معين) ، فلفظ (العلم) فى إحدى المقدمتين ليس معناه معنى (العلم) فى المقدمة الأخرى فيلزم الدور .

إذ قول القائل (العلم لا يعرف إلا العلم) معناه أن (كل معلوم لا يعرف إلا بالعلم) .

• وقوله (فلو عرف العلم بغيره لزم الدور) ، يقال : المعرف المحدود ليس هو علماً (معلوم معين) بل هو (العلم الكلى) و (العلم الكلى) يعلم ، (بعلم جزئى مقيد) .

ولا منافاة فى ذلك كما يخبر عن الخبر بخبر فيخبر عن (الخبر المطلق أو العام) بخبر معين خاص .

الجواب الأول

• وقول[1] القائل فى الجواب : أن توقف (تصور غير العلم) على (حصول العلم) بغيره — أى بغير (العلم) لا على (تصور العلم) فانقطع الدور وهو أحد الجوابين ، فإن (حصول العلم) بكل معلوم يتوقف على (حصول العلم المعين) ، لا على تصوره ، والمطلوب بالحد (تصور العلم) — لا (حصول العلم) — بتلك المعلومات .

---

(١) من هنا ينقل الناشر عن ورقة زائدة بين ورقتى ٧١ ، ٧٢ من الأصل ويبدو أنها سقطت من الأصل ثم استدركت عند المراجعة على المصنف .

* والجواب الآخر أن يقال : تصور (غير العلم) مما يتوقف على الجواب الآخر حصول علم بذلك المعلوم لا على حصول العلم المحدود — وهو الجامع المانع — والمطلوب بالحد هو هذا .

فلو قدر أن حصول تصور (غير العلم) موقوف علي (العلم) بذلك المعلوم وعلى تصور ذلك العلم لم يكن هذا مانعاً من الحاجة إلى الحد . فكيف وقد يقال : من علم الشيء قد يعلم أنه عالم ويعود ما ذكر .

* وإيضاح هذا ؛ أن فى الخارج أموراً (معينة) (كالإنسان المعين) و (العلم المعين) و (الخبر المعين) . وقد يتصور الإنسان أمراً (مطلقاً) (كالإنسان المطلق) و (العلم المطلق) و (الخبر المطلق) ، وهذا (المطلق) قد يراد به المطلق بشرط له إطلاق ، وهو الذى يقال أنه (كل عقل) وقد يراد به المطلق لا بشرط وهو الذى يسمى « الكلى[١] الطبيعى » .

* وهذا (الكلى المطلق لا بشرط) قد يتنازعون هل هو موجود فى الخارج أم لا ؟

والتحقيق أنه يوجد فى الخارج ـ لكن (معيناً مشخصاً) ـ فلا يوجد فى الخارج إلا (إنسان معين) وفيه (حيوانية معينة) و (ناطقية معنية) ولا يوجد فيه إلا (علم معين) و (خبر معين) .

* ثم من الناس من يقول ؛ إن (المطلق) جزء من المعين ويقولون ؛ (العام) جزء من (الخاص) ، فإنه حيث وجد (هذا الإنسان) و (هذا الحيوان) وجد (مسمى الانسان) و (مسمى الحيوان) وهو ، المطق .

---

(١) انظر الرازى تحرير القواعد المنطقية ص٦١ ط القاهرة سنة ١٩٤٨

* ومن الناس من ينكر هذا ويقول ؛ (المطلق الكلى) هو الذى لا يمنع تصور معناه من وقوع الشركة فيه ، فيجوز أن تدخل فيه أفراد كثيرة .

* و (المعين) هو جزئى يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، فكيف يكون (الكثير) بعض (القليل) ؟ . وكيف يكون (العام) أو (المطلق) ـ الذى يتناول أفراداً كثيرة أو يصلح للتناول ـ جزءاً من (المعين الجزئى) الذى لا يتناول إلا ذلك الشخص الجزئى الموجود فى الخارج ؟

فصل الخطاب

* وفصل الخطاب ؛ أنه ليس فى الخارج إلا (جزئى معين) .

ليس فى الخارج ما هو (مطلق عام) مع كونه (مطلقاً عاماً) .

واذا وجد (المعين الجزئى) (فالإنسان) و (الحيوان) وجدت فيه (انسانية معينة مختصة مقيدة غير عامة ولا مطلقة) .

* (فالمطلق) اذا قيل هو (جزء من المعين) فأنما يكون (جزءاً) بشرط ألا يكون (مطلقاً عاماً) .

والمعنى أن ما يتصوره الذهن (مطلقاً عاماً) يوجد فى الخارج ، لكن لا يوجد الا (مقيداً خاصاً) .

وهذا كما اذا قيل ؛ (ان ما فى نفسى وجد) أو (فعل) أو (فعلت ما فى نفسى) ، فمعناه أن الصور الذهنية وجدت فى الخارج أى وجد ما يطابقها .

* اذا عرف هذا ، فكل ما يعلم انما يعلم (بعلم معين)

وهذا (العلم المعين) فيه (حصة) من (العلم المطلق العام) ليس فيه (علم مطلق عام) مع كونه (مطلقاً عاماً)

* والإنسان إذا تصور «هذا الإنسان» و « هذا العلم » و « هذا الخبر » لم يتصوره « مطلقاً عاماً » وإنما يتصوره « معيناً خاصاً » .

* وذلك لايستلزم أن يعلم المحدود الكلى الجامع المانع ، الشامل لجميع الأفراد ، المانع من دخول غيرها فيه .

« فغير العلم » إذا توقف على « حصول العلم » فإنما توقف على « حصول علم معين جزئى » لا على « تصوره » كما قيل فى الجواب الأول .

* فلو قيل : إنه موقوف أيضاً على « تصوره » لكان موقوفا على « تصور أمر جزئى معين » لا على تصور المحدود المطلق الجامع المانع ؛ فإن تصور هذا الكلى الجامع المانع لايتوقف عليه وجود علم بشىء من الأشياء ، ولا يتوقف على وجوده ولا على تصوره .

فلا يتوقف العلم بشىء من الأشياء على المحدود ـ وهو « العلم الجامع المانع » ـ ولا على الحد ـ وهو العلم بهذا الجامع المانع ـ فلا يقف لا على « تصوره » ولا على « وجوده » (١) .

* وكذلك ما ذكروه فى إثبات «النظر» بالنظر ، يقال فيه : تعلم صحة « جنس النظر » « بنظر معين » . [٧٣ ص] و « النظر المعين » تعلم صحته بالضرورة . فالدليل « نظر معين » والمدلول عليه « جنس النظر » و « النظر المعين » تعلم صحته بالضرورة .

* وأمثال ذلك من التصورات والتصديقات التى يعلم « المعين » منها بالضرورة ويعلم « جنسها » بهذا المعين منها . وليس ذلك من باب تعريف الشىء بنفسه .

---

(١) إلى هنا انتهى الكلام من الصفحة المزيدة بين الورقتين ٧١ ، ٧٢ من الأصل .

لا يمكن تعريف الأشياء على أصلهم

* فإذا كان القول بأن « هذه الأمور محدودة بالحدود الممكنة » ترد عليه الاعتراضات القادحة على أصلهم . والقول بأنها غير مفتقرة إلى الحدود ترد عليه الاعتراضات القادحة على أصلهم ، لم يمكن القول على أصلهم : لا بأنها محدودة بما يمكن من الحدود ولا بأنها مستغنية عن الحدود .

وإذا لم تكن غنية عن الحد بل مفتقرة إليه والحدود غير ممكنة لزم توقف تعريفها على مالا يمكن فلزم امتناع تعريفها . ومعلوم أن معرفتها حاصلة فعلم بطلان قولهم .

* وأيضاً فيبقى الإنسان غير متمكن — لامن إثبات أن لها حدودا ولا من نفى أن تكون لها حدود — وما استلزم المنع من النفى والإثبات أو رفع النفى والإثبات كان باطلا ؛ فإن كل ما يذكر من الحدود يرد عليه ما يقدح فيه على أصلهم ؛ وقد ثبت عندهم أنه لابد لها من حد فيلزم أنه لابد لها من حد وكل حد فهو باطل فيلزم إثبات الحد ونفيه .

* وما استلزم ذاك إلا لأنهم جعلوا مقصود الحد « تصوير المحدود » .

وإذا قيل : المقصود من الحد التمييز بين المحدود وغيره كان كل من القولين حقاً ، ولم يتقابل النفى والإثبات [٧٤ ص] بل الذين حدوها بحدودهم أفادت حدودهم التمييز بينها وبين غيرها .

والتمييز يحصل بما يطابق المحدود فى العموم والخصوص ـ وهو (الملازم) له من الطرفين ـ فى النفى والإثبات .

اللوازم والملزومات

* وأما (اللوازم) فقد تكون أعم من المحدود كما أن (الملزومات) قد تكون أخص منه . فإن (الملزوم) قد يكون أخص من (اللازم) كما أن (اللازم) قد يكون أعم من (الملزوم) فإن (الإنسان) مستلزم (للحيوان) و (الإنسان أخص منه و (الحيوان) لازم له وهو أعم منه . بخلاف

(المتلازمين) فإنهما متساويان فى العموم والخصوص (كالإنسانية) مع (الناطقية) و (الصاهلية) مع (الفرسية) ونحو ذلك .

* والحدود لاتجوز إلا (بالملازم) فى الطرفين : النفى والإثبات لا بمجرد (اللوازم) كما يطلقه بعضهم ولا بمجرد (اللزومات) .

* ثم التمييز يحصل (بالمطابق الملازم) وإن كان قد لايحتاج إلى هذا التمييز إذا حصل الاستغناء عنه بالاسم .

مطلق الحقيقة تصور بلاحد

* والذين قالوا أنها غنية عن الحدود بينوا أن مطلق الحقيقة تتصور بلا حد . وهذا حق . بل هذا ثابت فى جميع الحقائق أن مطلقها متصور بلا حد .

ولكن المقصود التمييز بين مسمى هذا الاسم العام وبين غيره ، أو التمييز بين المعنى العام المتشابه فى أفراده وبين غيره .

وتمييز العام عن غيره قد لا يكفى فيه مجرد تصوره مطلقاً ، أو تصور بعض أفراده .

فليس كل من تصور معنى مطلقاً تصوره عاماً مميزاً بينه وبين غيره .

* ﴿ فكيف إذا لم يتصوره إلا خاصاً مقيداً معيناً ؟ ﴾ ، إذ قد يقطع فى مواضع بأنها (خبر) وأنها [٧٥ ص] (أمر) وأنها (علم) ويشك فى مواضع كما يشك فى الاعتقاد المطابق الذى يحصل للمقلد ، وفى أمر الأدنى للأعلى ، وفى الأمر الخالى عن الإرادة . ونحو ذلك .

فالمطلوب من الجمع والمنع الذى هو مقصود الحد لا يحصل بتصور أعيان معنية . ولكن يحصل منه تصور الحقيقة فى الجملة ؛ فإن من تصورها معينة فى الجملة - وهو تصورها مع كونها مقيدة - فيمكنه حينئذ أن يتصورها

لا بشرط إذا جردها عن التعريف ، بمعنى أنه لا يشترط فيها التعريف ، لا أنه يشترط عدمه .

وهذا (المطلق) هل هو فى الخارج (جزء من المعين) ، أو هذا (المطلق) ـ وهو المطلق لا بشرط ـ ليس هو فى الخارج شيئاً غير (الأعيان الموجودة) ؟ فيه قولان ﴿ كما تقدم بيانه وفصل الخطاب فيه ﴾ .

فحينئذ ، فلا يكون المتصور (للأمر المعين) و (الخبر المعـــين) و (العلم المعين) قد تصور الأشياء (معينة) أو تصور الحقيقة معنية ، لا (مطلقة) ولا (عامة) .

المقام الثالث

المقام السلبي في الأقيسة والتصديقات

في قولهم : إنه لا يعلم شيء من التصديقات إلا بالقياس

وأما « القياس » فالكلام في المقامين أيضاً .

المقام الأول : السلبي . فنقول :

حصر حصول العلم على « القياس » قول بغير علم .

قولهم . « إنه لا يعلم شيء من التصديقات إلا « بالقياس » — الذى ذكروا صورته ومادته — قضية سلبية نافية ، ليست معلومة بالبديهة ، ولم يذكروا على هذا السلب دليلا أصلا . فصاروا مدعين ما لم يبينوه ، بل قائلين بغير علم ، إذ العلم بهذا السلب متعذر على أصلهم[1] .

فمن أين لهم أنه لا يمكن أحد من بنى آدم أن يعلم شيئاً من التصديقات — التى ليست عندهم بديهية — إلا بواسطة «القياس المنطقى الشمولى» الذى وصفوا مادته وصورته ؟

الفرق بين « البديهى » و « النظرى » أمر نسبي محض

الثانى[2] أن يقال : هم معترفون بما لا بد منه من أن التصديقات

---

(١) إذ قد قعدوا أن العلم التصديقى لا ينال إلا بالقياس . فهم إذ يستدلون على هذه الدعوى لا طريق لهم إلا القياس بمقتضى أصلهم ، فكأنهم يثبتون دعواهم بدعواهم .
فلو استدلوا على الدعوى بطريق آخر لبطل أصلهم .

(٢) أى الوجه الثانى من هذا المقام ، والأول هو قولهم : انه لا يعلم شيء من التصديقات إلا بالقياس قضية سلبية غير مدلل عليها .
ويلاحظ أن المصنف هنا سيستطرد بأبحاث تكاد تقطع الكلام ، ثم يعود ليعدد الوجوه من جديد .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

منها « بديهى » ومنها « نظرى » وأنه يمتنع أن تكون كلها « نظرية » لافتقار « النظرى » إلى « البديهى » .

وإذا كان كذلك فالفرق بين « البديهى » و « النظرى » إنما هو بالنسبة [٧٦ص] والإضافة .

فقد يبده هذا من العلم ويبتدىء فى نفسه ما يكون « بديهياً » له وإن كان غيره لا يناله إلا بنظر قصير أو طويل ، بل قد يكون غيره يتعسر عليه حصوله بالنظر . وقد تقدم التنبيه على هذا فى « التصورات[1] » لكن نزيده هنا دليلا يختص هذا فنقول :

البديهى من التصديقات

• «البديهى» من « التصديقات» ما يكفى تصور طرفيه — موضوعه ومحموله — فى حصول تصديقه ، فلا يتوقف على وسط يكون بينهما[2] — وهو « الدليل » الذى هو الحد الأوسط — سواء كان تصور الطرفين « بديهياً » أو لم يكن .

تفاوت الناس فى قوى الأذهان

• ومعلوم أن الناس يتفاوتون فى قوى الأذهان أعظم من تفاوتهم فى قوى الأبدان[3] . فمن الناس من يكون فى سرعة التصور وجودته فى غاية يباين بها غيره مباينة كبيرة . وحينئذ فيتصور الطرفين تصوراً تاما بحيث تتبين بذلك التصور التام « اللوازم » التى لا تتبين لغيره الذى لم يتصور الطرفين التصور التام .

---

(١) فى المقام الأول الوجه الحادى عشر .

(٢) بعد هذا عبارة بالهامش هى : « أو ما يكون كل من تصوراته وتصديقاته بديهيا لا يفتقر إلى وسط يكون بين الموضوع والمحمول » .

(٣) « ويتفاوتون فى حسن التصور وتمامه وفى سوء التصور ونقصه » وقد استدرك الناشر فى تصويباته بأن هاتين العبارتين اللتين جاءتا بالهامش هما من أصل الكتاب .

• وذلك أن من الناس من يكون لم يتصور الطرفين إلا ببعض صفاتهما «المميزة» فيكون من تصورها ببعض صفاتهما «المشتركة» مع ذلك - سواء سميت « ذاتية » أو لم تسم - عالماً بثبوت تلك الصفات لهما وثبوت كثير مما يكون «لازماً » لها بخلاف من لم يتصورها إلا بالصفات« المميزة[1] » .

بطلان التفريق بين « الذاتى » و « اللازم »
لثبوت كل منهما بغير « وسط »

وذلك أنهم قرروا فى المنطق أن من « اللوازم » ما يكون « لازماً » بغير وسط . فهذا يعلم بنفس تصور « اللزوم »

المراد بالحد الأوسط

• و« الوسط » المذكور فى هذه المواضع هو عند ابن سينا ومحققيهم هو « الدليل » وهو الحد « الأوسط » .

وهذا يختلف باختلاف الناس ، فقد يحتاج هذا فى العلم « باللزوم » إلى « دليل » بخلاف الآخر .

الخطأ فى فهم المراد بالوسط

• [٧٧ص] ومن لم يفهم مرادهم فى هذا الوضع يظن أنهم أرادوا « بالوسط » ما هو وسط فى نفس الموصوف بحيث يكون ثبوت الوصف

---

(١) ربما تصور النسبية هنا على أنها النسبية التى قال بها السوفسطائيون . وأن ابن تيمية حين انتهجها قد سار فى هذا الاتجاه الشكى كما فهم ذلك الدكتور النشار حين عقب بأن ابن تيمية هنا لم يكن معبرا عن الروح الإسلامية فى هذا الموقف ؟

ولكن الواقع أن موقف ابن تيمية هنا يختلف عن منهج السوفسطائيين والشكاك من حيث المبدأ والمنهج لأن الشكاك يقولون بنسبية الحقائق وأن الادراك الشخصى هو الذى يملى على الحقيقة الثبوت أو عدمه فكأنه لا ثبات للحقيقة فى الواقع ونفس الأمر .

أما ابن تيمية فيرى - متابعاً للالهيين عموما - أن الحقائق ثابتة فى الواقع ونفس الأمر والنسبية إنما تكون فى إدراكها بحيث يختلف الناس فى إدراكها حسب استعدادهم ومواهبهم .

وهذا هو الفرق الحقيقى بين منهج الشكاك التجريبيين ومنهج ابن تيمية .

وبهذا يظهر أنه كان معبرا عن الروح الإسلامية لا كما قيل عنه أنه هنا كان بعيدا عنها

« اللازم » « للملزوم » بواسطته لا يثبت بنفسه ، كما قد فهم ذلك عنهم طائفة منهم الرازى وغيره ، وهذا مع أنه غلط عليهم كما بينا ألفاظهم فى غير هذا ، فهو أيضاً باطل فى نفسه[١] .

ولا ريب أن من « اللوازم » ما يفتقر إلى « وسط » ومنها ما لا يفتقر إلى « وسط » عندهم . وهذا أحد الفروق الثلاثة[٢] التى فرقوا بها بين « الذاتى » و « العرضى اللازم » للماهية . وقد أبطلوا هذا الفرق ويعبر بعضهم عن هذا الفرق « بالتعليل » كما يعبر به ابن الحاجب[٣] .

(١) لعل مراد ابن تيمية بهذا التعبير — فهو أيضاً باطل فى نفسه — أنه يقال : إن هذا اللازم بواسطة قيام الصفة بالموصوف يقال عليه إن تلك الواسطة — ألا وهى الوصف القائم بالموصوف — إما أن تكون لازمة للموصوف وإما أن تكون ذاتية له .

فإن كان الأول فثبوتها للموصوف بواسطة الوصف القائم بالموصوف وهلم جرا إلى ما لا نهاية فيلزم التسلسل المحال وما لزم من المحال فهو محال فكون اللازم بواسطة قيام صفة بالموصوف محال .

على أنه يقال : إن اللازم بواسطة وصف لازم قائم بالموصوف ترجيح بلا مرجح لأن كليهما لازم فكون أحدهما يكون واسطة دون الآخر تحكما لا مبرر له .

وإن كانت تلك الصفة ذاتية للموصوف فيكون الوصف لازما لذات الموصوف لا لصفة قائمة بالموصوف . فالقول بأنه لازم لقيام صفة بالموصوف باطل .

(٢) انظر فيما مضى التفريق بين الذاتى واللازم .

(٣) جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبى بكر بن يونس . نحوى ، عربى وهو ابن حاجب كردى للأمير عز الدين موسك الصلاحى . ولد فى اسنا بصعيد مصر فى الأيام الأخيرة من عام سنة ٥٧٠ هـ حفظ القرآن فى القاهرة ودرس العلوم المتصلة به كالفقه وأصوله على مذهب الإمام مالك وكذلك درس النحو والأدب .

أهم شيوخه الإمام الشاطبى — صاحب الموافقات — والفقيه أبو منصور الأبيارى . رحل إلى دمشق ودرس بها فى الزاوية المالكية بالجامع الأموى ثم عاد إلى مصر ومات بالاسكندرية سنة ٦٤٦ هـ .

كتب ابن الحاجب فى الفقه والعروض والأصول .

وأهم كتبه فى الأصول : منتهى السؤل والأمل فى علمى الأصول والجدل — مختصر المنتهى ويعرف بالمختصر الأصولى .

(انظر : ابن خلكان وفيات الأعيان ط القاهرة جـ١ ص٣١٤ والسيوطى حسن المحاضرة جـ١ ص١٢٥ ودائرة المعارف الإسلامية ص٢٤٦ ط الشعب) .

فإذا كان فى « اللوازم » ما هو ثابت فى نفس الأمر بغير « وسط » ولا « علة » لم يبق هذا فرقاً بين « الذاتى » وبين هذه « اللوازم » فبطل التفريق بهذا .

لكن من تصور « الذات » بهـــذه « اللوازم » فتصوره أتم ممن لم يتصورها بهذه « اللوازم » .

وإذا كان المراد « بالوسط » الدليل الذى يعلل به الثبوت الذهـــنى لاالخارجى ، فهذا يختلف باختلاف الناس ، ولاريب أن مايستدل به ـ سواء سمى « قياساً » أو « برهانا »أو غير ذلك ــ قد يكون هوعلة اثبوت الحكم فى نفس الأمر ويسمى « قياس العلة » و « برهان العلة » و « برهان لم[1] » وقد لايكون كذلك هو الدليل المطلق ويسمى « قياس » الدلالة و (برهان الدلالة) و (برهان إن[2]) ، وهذا مراد ابن سبنا وغيره (بالوسط) وهذا تختلف فيه أحوال الناس .

فالتفريق بين (الذاتى) و(العرضى اللازم) أبعد . ولهذا أبطل ابن سينا الفرق بهـــذا كما قد ذكرنا لفظه [٧٨ ص] فى موضع آخر ، فإنه على التفسيرين من (اللوازم) ما يثبت بغير (وسط)

---

(١) الحد الأوسط إن كان علة للحد الأكبر سماه الفقهاء قياس العلة وسماه المطقيون برهان « الم » أى ذكر ما يجاب به عن لم ؟ مثل قولك هذه الخشبة محترقة لأنها أصابتها النار وهذا الإنسان شبعان لأنه أكل الآن .

(٢) أما إذا لم يكن الحد الأوسط علة للأكبر فالفقهاء يسمونه قياس الدلالة والمطقيون يسمونه برهان « الإن » أى هو دليل على أن الحد الأكبر موجود الأصغر من غير بيان علته مثال ذلك هذه المرأة ذات لبن فهى قريبة العهد بالولادة وهذا الإنسان شبعان فإذن هو قريب العهد بالأكل .

(انظر الغزالى : معيار العلم ص١٤٠ والساوى البصائر النصيرية ص١٤٧) .

فإذا قيل (الذاتى) ما يثبت بغير وسط وقد عرف أن من (اللوازم ما ثبت بغير وسط) تبين بطلان هذا الفرق على كل تقدير .

اختلاف أحوال الناس فى احتياجهم وعدم احتياجهم إلى (دليل)

وأما كونه (الوسط) — الذى هو (الدليل) — قد يفتقر إليه فى بعض القضايا بعض الناس دون بعض فهذا أمر بين ، فإن كثيراً من الناس تكون القضية عنده (حسية) أو (مجربة) أو (مبرهنة) أو (متواترة) وغيره إنما عرفها بالنظر والاستدلال .

ولهذا كثير من الناس لا يحتاج فى ثبوت (المحمول) (للموضوع) إلى (دليل) لنفسه بل لغيره ، ويبين ذلك لغيره بأدلة هو غنى عنها حتى يضرب له أمثالا ويقول له (أليس كذا ؟) (أليس كذا) ويحتج عليه من الأدلة العقلية والسمعية بما يكون (حداً أوسط) عند المخاطب مما لا يحتاج إليه المستدل ، بل قد يعلم الشيء (بالحس) ويستدل على ثبوته لغيره (بالدليل) .

وهذا أكبر من أن يحتاج إلى تمثيل ، فما أكثر من يرى الكواكب ويرى الهلال وغيره فيقول (قد طلع الهلال) وتكون هذه القضية له (حسية) وقد تكون عند غيره مشكوكا فيها . أو مظنونة ، أو خبرية ، بل قد يظنها كذباً إذا صدق المنجم الخارص (إنه لا يرى[1]) .

---

(١) انظر الرد الرائع على المنجمة والخارصين ومن صدقهم فى مسائل الرؤية فى رسالة المصنف : بيان الهدى من الضلال فى أمر الهلال ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص١٧٠ وما بعدها ط صبيح .

بطلان منع المنطقيين الاحتجاج

(بالمتواترات) و (المجربات) و الحدسيات)

وقد ذكر من ذكر من هؤلاء المنطقيين أن القضايا المعلومة (بالتواتر) و (التجربة) و (الحدس) يختص بها من علمها بهذا الطريق ، فلا تكون حجة على غيره بخلاف غيرها فإنها مشتركة يحتج بها على المنازع .

المتواترات والمجربات من جنس المحسوسات

* [٧٩ ص] وقد بينا فى غير هذا الموضع أن هذا تفريق فاسد ؛ فإن (الحسيات) الظاهرة والباطنة تنقسم أيضاً إلى خاصة وعامة . وليس مارآه زيد أو شمه أو ذاقه أو لمسه يجب اشتراك الناس فيه وكذلك ماوجده فى نفسه من جوعه وعطشه وألمه ولذته . لكن بعض (الحسيات) قد تكون مشتركة بين الناس كاشتراكهم فى رؤية الشمس والقمر والكواكب وأخص من ذلك اشتراك أهل البلد الواحد رؤية ماعندهم من جبل وجامع ونهر وغير ذلك من الأمور المخلوقة المصنوعة .

وكذلك الأمور المعلومة (بالتواتر) و (التجارب) قد يشترك فيها عامة الناس كاشتراك الناس فى العلم بوجود مكة ونحوها من البلاد المشهورة . واشتراكهم فى وجود البحر ـ وأكثرهم ما رآه ـ واشتراكهم فى العلم بوجود موسى وعيسى ومحمد وادعائهم النبوة ونحو ذلك ؛ فإن هؤلاء قد تواتر خبرهم إلى عامة بنى آدم وإن قدر من لم يبلغه أخبارهم فهم فى أطراف المعمورة لا فى الوسط .

« المجربات » تحصل بالحس والعقل

وكذلك (المجربات) فعامة الناس قد جربوا أن شرب الماء يحصل معه الرى ، وأن قطع العنق يحصل معه الموت وأن الضرب الشديد يوجب الألم .

• والعلم بهذه القضية الكلية (تجربى) فإن (الحس) إنما يدرك رياً معيناً وموت شخص معين وألم شخص معين . أما كون (كل من فعل به ذلك يحصل له مثل ذلك) فهذه القضية الكلية لا تعلم (بالحس) [٨٠ ص] بل بما يتركب من (الحس والعقل) وليس (الحس) هنا هو (السمع) .

الحدسيات كالمجربات

• وهذا النوع قد يسميه بعض الناس كله (تجربيات) وبعضهم يجعله نوعين : تجربيات و (حدسيات) فإن كان (الحس) المقرون (بالعقل) من فعل الإنسان كأكله وشربه وتناوله الدواء سماه (تجربياً) وإن كان خارجاً عن قدرته كتغير أشكال القمر عند مقابلة الشمس سماه (حدسياً) والأول أشبه باللغة ؛ فإن العرب تقول (رجل مجرب) بالفتح لمن قد جربته الأمور وأحكمته وإن كانت تلك من أنواع البلايا التى لا تكون باختياره .

الدورات والمناسبة أصلا التجربة

• وذلك أن (التجربة) تحصل بنظره واعتباره وتدبره كحصول الأثر المعين دائراً مع المؤثر المعين دائماً .

فيرى ذلك عادة مستمرة ، لاسيما إن شعر بالسبب المناسب (١) ، فيضم

(١) من شروط العلة لدى الأصوليين أن تكون هناك مناسبة بين الحكم وبين الوصف الذى اعتبر علة وعلى هذا فالوصف المناسب هو الذى ورد عن الشارع ما يدل على أنه اعتبر ذلك الوصف علة للحكم ذاته مثل وصف الإسكار المؤثر فى حكم الخمر — وهو الحرمة — فقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « كل مسكر خمر وكل خمر حرام » .

وكذلك اعتبار الصغر سببا لثبوت الولاية المالية فقد نص على ذلك فى قوله تعالى « وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم . »

وهذا النوع من علل الأحكام أقواها بشهادة الأدلة لها بتأثيرها فى الحكم (انظر : أبو زهرة أصول الفقه ص٢٣١) .

(المناسبة) إلى (الدوران[1]) مع (السبر والتقسيم[2]) ؛ فإنه لابد فى جميع ذلك من (السبر والتقسيم ، الذى بنفى المزاحم . وإلا فمتى حصل الأثر مقروناً بأمرين لم تكن إضافته إلى أحدهما دون الآخر بأولى من العكس ومن إضافته إلى كليهما .

وما يحتج به الفقهاء فى إثبات كون الوصف علة للحكم من (دوران) و (مناسبة) وغير ذلك ، إنما يفيد المقصود مع نفى المزاحم : وذلك يعلم (بالسبر والتقسيم) . فإن كان نفى المزاحم ظنياً كان اعتقاد العلية ظنياً ، وإن كان قطعياً كان الاعتقاد قطعياً ، إذا كان قاطعاً بأن الحكم لابد له من علة وقاطعاً بأنه لا يصلح للعلة [٨١ ص] إلا الوصف الفلانى .

وهكذا القضايا العادية من قضايا الطب وغيرها هى من هذا الباب . وكذلك قضايا النحو والتصريف واللغة من هذا الباب . ولكن فى اللغة

---

(١) يعبر عنه الأصوليون تارة بالجريان وأخرى بالطرد والعكس وهو أن يوجد الحكم بوجود الوصف ويرتفع بارتفاعه فيعلم أن هذا الوصف علة الحكم والوصف يسمى مدارا والحكم يسمى دائرا .

مثال ذلك : أن عصير العنب قبل أن يدخله الإسكار كان حلالا بالاجماع فإذا مادخله الإسكار كان حراما بالاجماع فإذا ذهب عنه الإسكار ذهب عنه التحريم .

فلما دار التحريم مع الاسكار وجودا وعدما ثبت أن الاسكار علة التحريم .

(انظر : النشار مناهج البحث ص ١٢٠)

(٢) هو أن يبحث الناظر عن معان مجتمعة فى الأصل و تتبعها واحداً واحداً ويبين خروج آحادها عن صلاحية التعليل به إلا واحدا يراه ويرضاه .

أو هو حصر الأوصاف التى يظن صلاحيتها العلية ابتداء ثم إبطال مالا يصلح منها للتعليل فيتعين الباقى ويقسم الأصوليون هذا المسلك إلى قسمين والذى اضطرهم إلى ذلك أن الأوصاف التى يظن صلاحيتها العلية إما أن تكون منحصرة وإما أن تكون بخلاف ذلك ويسمونها المنتشرة .

فالمنحصر الأوصاف : هو ما كانت الأوصاف التى يمكن التعليل بها المقيس عليه منحصرة بحيث يستطاع فرض كل واحد منها صالح التعليل . ويبين الوصف المؤثر فى الحكم إذا سلم من =

يدور المعنى مع اللفظلا (١) . . . وفى النحو والتصريف يدور الحكم مع النوع . وهذا كالعلم بأن أكل الخبز ونحوه يشبع وشرب الماء ونحوه يروى ولبس الحشايا يوجب الدفء والتجرد من الثياب يوجب البرد ، ونحو ذلك .

نفاة التعليل هم نفاة حكمة الله

* لكن من لا يثبت (الأسباب) و (العلل) من أهل الكلام كالجهم (٢) وموافقيه فى ذلك مثل أبى الحسن وأتباعه يجعلون المعلوم اقتران أحد الأمرين بالآخر (٣) لمحض مشيئة القادر المريد من غير أن يكون أحدهما سبباً للآخر ولا مولداً له .

= القوادح من نقض أو كسر أو خفاء والمنتشر مالا تنحصر أوصافه بين النفى والإثبات أو تنحصر ولكن الدليل على نفى علية ماعدا الوصف المعين ظنيا .

(انظر : إمام الحرمين : البرهان ج١ باب مدارك العقول مخطوط والنشار مناهج البحث ص١١٤) .

(١) ذكر الناشر أن هنا بضع كلمات مفقودة وقد اجتهدنا فى إثباتها تقريبا : «لا اللفظ مع المعنى» لأنه قد يكون هناك ألفاظ مترادفة فيدل على المعنى بلفظ آخر .

(٢) جهم بن صفوان : هو من الجبرية الخالصة ظهرت بدعته « بترمذ » وقتله سالم بن أحوز المازنى « بمرو » فى آخر ملك بنى أمية . وافق المعتزلة فى نفى الصفات الأزلية . وزاد عليها بأشياء :

منها قوله : لا يجوز أن يوصف البارى تعالى بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك يقتضى تشبيها • ومنها إثباته علوما للبارى تعالى لا فى محل ، ومنها قوله فى القدرة الحادثة : إن الإنسان لا يقدر على شىء ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور فى أفعاله .

(انظر الشهرستانى الملل والنحل ج١ ص٧٩) .

(٣) (انظر بالتفصيل : الباقلانى التمهيد ص ٥٢ وما بعدها والغزالى تهافت الفلاسفة ص٢٣٧ والدكتور على سامى النشار مناهج البحث ص١٠٧ فى نقد المسلمين لقانون العلية الأرسطية) .

والغريب أن موقف ابن تيمية هنا موقف عقلى صرف يظاهر موقف المشائين من نظرية السببية بينما روح الأشاعرة لا تؤمن بأن الأسباب المباشرة القريبة ذات تأثير فى الفعل وأن غاية مايدركه الإنسان هو مشاهدة الحصول عند ملاقات ما يظن فى الظاهر سببا بما يظن فى الظاهر مسببا وذلك لإفساح المجال للخوارق وأن قدرة الله فوق القوانين والأسباب . =

وأما جمهور العقلاء من المسلمين وغير المسلمين ، أهل السنة من أهل الكلام والفقه والحديث والتصوف وغير أهل السنة من المعتزلة وغيرهم فيثبتون (الأسباب) .

ويقولون : كما يعلم اقتران أحدهما بالآخر فيعلم أن فى النار قوة تقتضى التسخين وفى الماء قوة تقتضى التبريد . وكذلك فى العين قوة تقتضى الإبصار وفى اللسان قوة تقتضى الذوق ويثبتون (الطبيعة) التى تسمى (الغريزة) و (النحيزة) و (الخلق) و (العادة) ونحو ذلك من الأسماء .

● ولهذا كان السلف كأحمد[1] بن حنبل والحارث[2] المحاسبى

= وقد يخطىء من يظن أن الأشاعرة لا يقولون بالسببية . إذ أنهم يقولون بها ولكن بالمعنى المطلق الذى يخالف قول القائلين بأن الأسباب الطبيعية المباشرة هى المؤثرة بذاتها فى مسبباتها .

وقد اعترف المحدثون بأزمة مبدأ الحتمية الطبيعية . (انظر : محمود قاسم المنطق الحديث ومناهج البحث ص ٦٥) وهذا يؤكد صحة ما ذهب إليه الأشاعرة .

(١) هو الإمام الورع التقى الصابر المجاهد صاحب الموقف المشهور ، أحمد بن محمد ابن حنبل ولد ببغداد سنة ١٦٤ هـ .

من أشهر أعماله المسند ورسالة فى الرد على المعطلة وغيرها .

(انظر : ابن الجوزى مناقب الإمام أحمد وأحمد شاكر مقدمة نشرة المسند جـ١ ص ٣٦ ط القاهرة سنة ١٩٤٦) .

(٢) الحارث بن أسد المحاسبى البصرى توفى سنة ٢٤٣ كنيته أبو عبد الله صوفى متكلم فقيه محدث ولد بالبصرة وحدث عن يزيد بن هارون وطبقته . من أهم تصانيفه : التفكير والاعتبار ــ الرعاية ــ الوصايا .

(انظر : الفهرست جـ١ ص١٨٤ ، الخطيب البغدادى تاريخ بغداد جـ٨ ص٢١١ وابن خلكان وفيات الأعيان جـ١ ص١٠٧) .

يقول المحاسبى : فالعقل غريزة جعلها الله عز وجل فى الممتحنين من عباده أقام به على البالغين الحلم الحجة ... فهو غريزة لا يعرف إلا بفعاله فى القلب والجوارح لا يقدر أحد أن يصفه فى نفسه ولا فى غيره بغير أفعاله (العقل وفهم القرآن ص ١٢٨ تحقيق حسين عبد الرازق القوتلى .) بيروت سنة ١٩٧٠

ويقول الباقلانى فى حد العقل « أنه علم ضرورى بجواز الجائزات ، واستحالة المستحيلات ، كالعلم باستحالة كون الشىء الواحد قديما وحديثا ، واستحالة كون الشخص الواحد فى مكانين (معيار العلم ص٢٨٧ تحقيق د. سليمان دنيا) .

وغيرهما يقولون : (العقل غريزة) وأما نفاة (الطبائع) فليس (العقل) عندهم إلا مجرد العلم كما هو قول أبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر والقاضي أبي يعلى وابن عقيل وأبي الخطاب[1] والقاضي أبي بكر بن العربي[2] وغيرهم وإن كان بعض هؤلاء [٨٢ ص] قد يختلف كلامهم فيثبتون في موضع آخر (الغرائز) و (الأسباب) كما هو مذهب الفقهاء والجمهور.

• فالمقصود أن لفظ (التجربة) يستعمل فيما جربه (الإنسان) (بعقله وحسه) وإن لم يكن من مقدوراته كما قد جربوا أنه إذا طلعت الشمس انتشر الضوء في الآفاق ، وإذا غابت أظلم الليل وجربوا أنه إذا بعدت الشمس عن سمت رؤوسهم جاء البرد وإذا جاء البرد سقط ورق الأشجار وبرد ظاهر الإرض وسخن باطنها ، وإذا قربت من سمت رؤوسهم جاء الحر وإذا جاء الحر أورقت الأشجار وأزهرت .

---

(١) هو محفوظ بن أحمد بن الحسن بن أحمد الكلوذاني (نسبة إلى كلواذى قرية ببغداد) شيخ الحنابلة في عصره . تفقه على القاضي أبي يعلى . وصنف في المذهب والخلاف والأصول والشعر توفي ببغداد سنة ٥١٠ هـ ودفن إلى جانب الإمام أحمد .

قال ابن رجب الحنبلي قرأت بخط ابن تيمية أن أبا الخطاب رؤي في المنام فقيل له مافعل الله بك ؟

فصرح شعرا بأن ما عليه هو المذهب الرشيد . (انظر دائرة المعارف مادة الكلوذاني).

(٢) هو محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن أحمد بن العربي المعافري (٤٦٨ — ٥٤٣ هـ) ولد باشبيلية . وكان أبوه من وجوه علماء الدولة وأكبر علمائها .

تلقى ثقافته الأولى عن خاله ووالده وقد تحدث عن نفسه فقال « حذقت القرآن وأنا ابن تسع سنين ثم ثلاثا لضبط القرآن والعربية والحساب ثم بلغت ست عشرة سنة وقد قرأت من الأحرف — أي القراءات — نحوا من عشرة بما يتبعها من اظهار وإدغام وتمرنت في الغريب والشعر واللغة .

أما عن مؤلفاته فقد ذكر ناشر كتابه « العواصم من القواصم » أن له خمسة وثلاثين مؤلفا ما بين علوم القرآن والسنة والفقه والأدب واللغة .

(انظر : دائرة المعارف الإسلامية ص٣٤٩ ، والعواصم من القواصم بتحقيق محب الدين الخطيب) .

فهذا أمر يشترك بالعلم به جميع الناس لما قد اعتادوه وجربوه .

انجذاب الشبيه إلى الشبيه

* ثم يعلم من يثبت «الأسباب» أن سبب ذلك أن شبيه الشيء منجذب إليه وضده هارب منه . فإذا برد الهواء برد ظاهر الأرض وما عليها فهربت السخونة إلى البواطن فيسخن جوف الأرض ويسخن الماء الذى فى جوفه ؛ ولهذا تكون الينابيع فى الشتاء حارة وتكون أجواف الحيوان حارة فتأكل فى الشتاء أكثر مما تأكل فى الصيف بسبب هضم الحرارة للطعام .

وإذا كان الصيف ، سخن الهواء فسخنت الظواهر وهربت البرودة إلى البواطن فيبرد باطن الأرض وأجواف الحيوان وتبرد الينابيع . ولهذا يكون الماء النابع فى الصيف أبرد منه فى الشتاء ويضعف الهضم للطعام .

فهذه القضايا ونحوها « مجربات » عاديات وإن كان كثير منها يقع بغير فعل [٨٣ ص] بنى آدم .

التجربة من فعل الإنسان وفعل غيره

* وكذلك ما علم من سنة الله تعالى من نصر أنبيائه وعباده المؤمنين وعقوباته لأعدائه الكافرين هو مما قد علم ويحصل به الاعتبار وإن لم يكن ذلك مما قد يقدر عليه المجرب نفسه .

وقد يعلم الإنسان من فعل غيره ما يحصل له به العلم « التجربى » وإن لم يكن له قدرة على فعل الغير .

وأيضاً فالسبب المقتضى للعلم « بالمجربات » وهو يقرر اقتران أحد الأمرين بالآخر إما مطلقاً وإما مع الشعور « بالمناسب » وهذا القدر يشترك بفعله. وما تكرر بغير فعله .

فكونه بفعله وصف عديم التأثير فى اقتضاء العلم ؛ فلا يحتاج أن يجعل هذا نوعا غير النوع الآخر مع تساويهما فى السبب المقتضى للعلم إلا لبيان شمول

« المجربات لهذين الصنفين ، كما يقال فى « الحسيات » إنها تتناول ما أحسه ببصره وسمعه وشمه وذوقه ولمسه ونحو ذلك .

الحسيات وأنواعها

* مع أن الفرق الذى بين أنواع « الحسيات » تختلف فيه العلوم أعظم مما تختلف فى هذا فإن « البصر » يرى من غير مباشرة المرئى و « الذوق » و « الشم » و « اللمس » لا يحصل له الإحساس إلا بمباشرة المحسوس . والسمع - وإن كان يحس الأصوات - فالمقصود الأعظم به معرفة الكلام وما يخبر به المخبرون من العلم .

المفاضلة بين السمع والبصر

* وهذا سبب تفضيل طائفة من الناس « للسمع » على « البصر » كما ذهب إليه ابن قتيبة [١] وغيره .

وقال الأكثرون : « البصر » أفضل من « السمع » . والتحقيق أن [٨٤ ص] إدراك « البصر » أكمل كما قاله الأكثرون ، كما قال النبى ﷺ: « ليس المخبر كالمعاين » [٢] .

لكن « السمع » يحصل به من العلم لنا أكثر مما يحصل « بالبصر » . « فالبصر » أقوى وأكمل و « السمع » أعم وأشمل [٣] .

وهاتان الحاستان هما الأصل فى العلم بالمعلومات[٤] التى يمتاز بها الإنسان عن البهائم .

---

(١) هو عبد الله بن مسلم بن قتيبة أبو محمد ولد بمرو سنة ٢١٣ هـ من أسرة فارسية ونشأ ببغداد . كان شغوفا بالعلم وأنواع المعارف حظى بسهم وافر فى كل أنواع العلوم . اشتهر بين العلماء بفقيه الأدباء وأديب الفقهاء من أشهر كتبه أدب الكاتب وتأويل مشكل القرآن وتأويل مختلف الحديث مات سنة ٢٧٦ هـ .

(٢) تقدم تخريج هذا الحديث فى ص

(٣) انظر بالتفصيل : ابن القيم : مفتاح دار السعادة جـ١ ص١٨٧

(٤) انظر محمد اقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ص١٤٨ من الترجمة العربية .

استطراد

ولهذا يقرن الله بينهما وبين « الفؤاد » فى مواضع

كقوله تعالى : « إِنَّ السَّمْعَ والبَصَرَ والفُؤَادَ كلّ أُولئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا [١] » .

وقوله تعالى : « واللهُ أخرجَكُمْ مِنَ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُون [٢] »

وقال: « وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثيراً مِنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ ، لَهُمْ قُلُوبٌ لاَ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَ يُبصرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَيَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِك هُمُ الغَافِلُونَ [٣] »

وقال : « وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعاً وَأَبْصَاراً وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَىَ عَنهُمْ سَمْعُهُمْ وَلاَ أَبْصَارُهُمْ وَلاَ أَفْئِدَتُهُم مِنَ شَىءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللهِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُون [٤] » .

وقال تعالى : « خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلوُبِهِم وَعَلَى سَمْعِهِمْ وعلى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوةٌ [٥] » فى حق المنافقين .

وقال فى حق الكافرين : « فَهُمْ لا يَعقِلون [٦] »

---

(١) الاسراء ١٧ : ٣٦
(٢) النحل ١٦ : ٧٨
(٣) الأعراف ٧ : ١٧٩
(٤) الأحقاف ٤٦ : ٢٦
(٥) البقرة ٢ : ١٨
(٦) البقرة ٢ : ٢٧١

وقال تعالى : « وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب[1] » .

وقال [٨٥ ص] تعالى : « وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجاباً مستوراً ، وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا ، وإذا ذكرت ربك في القرآن وحده ولوا على أدبارهم نفوراً[2] » .

ونظائر هذا متعددة .

عود إلى أصل الموضوع[3].

الشم والذوق واللمس كالجنس الواحد

● وأما « الشم » و « الذوق » و « اللمس » فحس محض لا يحصل إلا بمباشرة الحيوان لذلك .

فالثلاثة كالجنس الواحد . وقد قال تعالى : « ويوم يحشر أعداء الله إلى النار فهم يوزعون ، حتى إذا ما جاءوها شهد عليهم سمعهم وأبصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون ، وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء وهو خلقكم أول مرة وإليه ترجعون[4] » .

---

(١) فصلت ٤١ : ٥

(٢) الاسراء ١٧ : ٤٥ — ٤٦

(٣) أى بعد أن ذكر الآيات التي استشهد بها على قيمة كل من السمع والبصر في تحصيل المعرفة .

(٤) فصلت ٤١ : ١٩ — ٢١

فالجلود إذا خصت « باللمس » لم يدخل فيها « الشم » و « الذوق » وإن قيل « بل يدخل فيها عمت الجميع .

وإنما ميزت عن « اللمس » لاختصاصها ببعض الأعضاء وبنوع من المدركات - وهو « الطعوم » و « الروائح » ؛ فإن سائر البدن لا يميز بين طعم وطعم وريح وريح ، لكن يميز بين الحار والبارد واللين والصلب والناعم والخشن ويميز بين ما يلتذ به وبين ما يتألم به ونحو ذلك .

المجربات والمتواترات كالحسيات

* والمقصود أنهم جعلوا « المجربات » و « المتواترات » مما يختص به من حصل له ذلك فلا يصلح أن يحتج على غيره . وهذه قد يحصل فيها اختصاص واشتراك كما أن « الحسيات » كذلك قد يحصل بها اختصاص واشتراك .

أنواع المعلومات

* وأيضاً فالإشتراك قد يكون فى عين المعلوم المدرك وقد يكون فى نوعه .

فالأول كاشتراك الناس [٨٦ ص] فى رؤية الشمس والقمر وغيرهما والثانى كاشتراكهم فى معرفة الجوع والعطش والرى والشبع واللذة والألم .

فإن المعين الذى ذاقه هذا الشخص ليس هو المعين الذى ذاقه هذا ؛ إذ كل إنسان يذوق ما فى باطنه ولكن يشترك الناس فى معرفة جنس ذلك .

ومايسمعونه من الرعد وما يرونه من البرق يشترك أهل المكان الواحد فى رؤية « المعين » وسمعه ويشترك الناس فى رؤية « النوع » وسمعه إذ الرعد والبرق الذى يحصل فى زمان ومكان يكون غير مايحصل فى زمان آخر ومكان آخر .

ومن « المحسوسات » المعروفة بالرؤية أنواع كثيرة من الحيوان

والنبات وغير ذلك يوجد ببعض البلاد دون بعض . فتكون « مشهورة » و « مرئية » لمن رآها دون سائر الناس فإنهم إنما يعلمون ذلك « بالخبر » وذلك « الخبر » قد يكون المشتركون فيه أكثر من المشتركين فى الرؤية » ؛

فتبين أن القضايا « الحسية » و « المتواترة » و « المجربة » قد تكون مشتركة وقد تكون مختصة . فلا معنى للفرق بأن هذه يحتج بها على المنازع دون هذه .

إنكار «المتواترات» هو من أصول الإلحاد والكفر

إنكار النبوات والمعجزات

• ثم هذا الفرق ـ مع ظهور بطلانه ـ هو من أصول الإلحاد والكفر؛ فإن المنقول عن الأنبياء « بالتواتر » من المعجزات وغيرها ، يقول أحد هؤلاء ـ بناء على هذا الفرق : ـ

« هذا لم يتواتر عندي » فلا يقوم به الحجة عليّ » .

فيقال له . « اسمع كما سمع غيرك ، وحينئذ يحصل لك العلم » .

[٨٧ ص] وإنما هـذا كقول من يقول : « رؤية الهلال أو غيره لاتحصل إلا بالحس وأنا لم أره » فيقال له : « أنظر إليه كما نظر غيرك فتراه إذا كنت لم تصدق المخبرين » .

وكمن يقول : العلم بالنبوة لايحصل إلا بعد النظر وأنا لم أنظر أولا أعلم وجوب النظر حتى أنظر » .

قيام حجة الله بالتمكن من العلم فقط

• ومن جواب هؤلاء أن حجة الله برسله قامت بالتمكن من العلم ، فليس من شرط حجة الله تعالى علم المدعوين بها .

اعراض الكفار عن القرآن لايمنع من قيام الحجة عليهم

• ولهذا لم يكن إعراض الكفار عن استماع القرآن وتدبيره مانعاً من قيام حجة الله تعالى عليهم وكذلك إعراضهم عن استماع المنقول عن الأنبياء وقراءة الآثار المأثورة عنهم لايمنع الحجة ، إذ المكنة حاصلة .

فلذلك قال تعالى : « وإذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلَّى مُسْتَكْبِراً كَأَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْراً فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ(١) » .

---

(١) لقمان ٣١ : ٧

وقال تعالى : « وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لا تَسْمَعُوا لِهٰذَا الْقُرْآنَ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ ، فَلَنُذِيقَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا عَذَاباً شَدِيداً (١) » . الآية

وقال تعالى . « وَقَالَ الرَّسُولُ يَارَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُوراً ، وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ وَكَفَى بِرَبِّكَ هَادِياً وَنَصِيرا(٢) » .

وقال تعالى : « فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى ، وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى ، قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي [٨٨ ص] أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا ، قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَٰلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى (٣) » .

وقال تعالى : « وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللّٰهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُوداً (٤) »

وقال : « مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي لَا يَنْعِقُ بِمَا لا يَسْمَعُ إِلا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ (٥) »

---

(١) فصلت ٤١ : ٢٦ — ٢٧
(٢) الفرقان ٢٥ : ٣٠ — ٣١
(٣) طه ٢٠ : ١٢٣ — ١٢٦
(٤) النساء ٤ : ٦١
(٥) البقرة ٢ : ١٧١

إنكار الآثار النبوية

• ومن هذا الباب إنكار كثير من أهل البدع والكلام والفلسفة لما يعلمه أهل الحديث والسنة من الآثار النبوية والسلفية المعلومة عندهم . بل المتواترة عندهم عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين لهم بإحسان.

فإن هؤلاء يقولون : « هذه غير معلومة لنا » كما يقول من يقول من الكفار إن معجزات الأنبياء غير معلومة لهم . وهذا لكونهم لم يطلبوا السبب الموجب للعلم بذلك . وإلا فلو سمعوا ما سمع أولئك وقرأوا الكتب المصنفة التى قرأها أولئك لحصل لهم من العلم ماحصل لأولئك .

عدم العلم ليس علما بالعدم

• و « عدم العلم » ليس « علماً بالعدم » و « عدم الوجدان » لا يستلزم « عدم الوجود » . فهم إذا لم يعلموا ذلك لم يكن هذا علماً منهم بعدم ذلك، ولا بعدم علم غيرهم به بل هم كما قال الله تعالى :

« بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ[1] »

إنكار الجن

• وتكذيب من كذب بالجن هو من هذا الباب . وإلا فليس عند المتطبب والمتفلسف دليل عقلى ينفى وجودهم . لكن غايته أنه ليس فى صناعته مايدل على وجودهم . وهذا إنما يفيد « عدم العلم » لا « العلم بالعدم » وقد اعترف بهذا حذاق الأطباء والفلاسفة كأبقراط[2] وغيره .

---

(١) يونس ١٠ : ٣٩

(٢) هو أحد الأطباء السبعة المشهورين فى بلاد اليونان . ولد فى بيت أرستقراطى إذ كان جده قريساميس ملكا . أما كتبه فقد تجاوزت الثلاثين المشهور منها اثنا عشر كتابا كلها فى الطب منها ، كتاب الأجنة وكتاب طبيعة الإنسان وكتاب الأهوية والمياه والرابع كتاب الفصول الخ .

(انظر : ابن أبى أصيبعة طبقات الأطباء جـ١ ص ٢٤ ط القاهرة سنة ١٢٩٩ هـ ، سنة ١٨٨٢) .

والمقصود هنا التنبيه [٨٩ ص] على كليات طرق العلم التى تكلم فيها هؤلاء وغيرهم .

شرك الفلاسفة أشنع من شرك أهل الجاهلية (١)

شرك مشركى العرب واستشفاءهم

ولهذا لما صنف طائفة فى تقدير الشرك على أصولهم ، وأثبتوا الشفاعة التى يثبتها المشركون كان شرك هؤلاء شرا من شرك مشركى العرب وغيرهم فإن مشركى العرب وغيرهم ممن يقر بأن الرب فاعل بمشيئته وقدرته وأنه خالق كل شىء وأن السموات والأرض مخلوقة لله ليست مقارنة له فى الوجود دائمة بدوامه ـ كانوا يعبدون غير الله ليقربوهم إليه زلفى ، ويتخذونهم شفعاء يشفعون لهم عند الله ، بمعنى أنهم يدعون الله لهم فيجيب الله دعاءهم له .

وهؤلاء [هم] المشركون الذين بين القرآن كفرهم وجاهدهم رسول الله صلى الله عليه وسلم على شركهم .

قال تعالى : ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ مَالَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللهِ (٢) ﴾ .

وقال تعالى : « وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَانَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَى (٣) »

وقال تعالى : ﴿ قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلاً ، أُولَئِكَ الَّذِين يَدْعُونَ يَبْتَغُون إِلَى رَبِّهِمْ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ

---

(١) كتب تحت العنوان عبارة : بحث قيم على سبيل الاستطراد .

(٢) يونس ١٠ : ١٨

(٣) الزمر ٣٩ : ٣

إنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُوراً (١) ﴾ .

قالت طائفة من السلف : كان أقوام يدعون الملائكة والأنبياء فقال تعالى : هؤلاء الذين تدعونهم يتوسلون إلي كما تتوسلون إلي ويرجون رحمتي ويخافون عذابي .

وقال تعالى : ﴿ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَاداً لِي مِنْ دُونِ اللهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَاباً أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بعد إِذْ أَنتُمْ مُسْلِمُونَ (٢) ﴾ .

وقال تعالى : ﴿ قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الأَرْضِ وَمَالَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَالَهُ مِنهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ ، وَلَا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ (٣) ﴾ .

وقال تعالى : ﴿ وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى (٤) ﴾ .

وقال تعالى : ﴿ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ (٥) ﴾

---

(١) الاسراء ١٧ : ٥٦ — ٥٧
(٢) آل عمران ٣ : ٧٩ — ٨٠
(٣) سبأ ٣٤ : ٢٢ — ٢٣
(٤) النجم ٥٣ : ٢٦
(٥) الأنبياء ٢١ . ٢٨

ومثل هذا فى القرآن كثير .

الملائكة عند العرب

• والعرب كانوا - مع شركهم وكفرهم - يقولون : « إن الملائكة مخلوقون » .

وكان من يقول منهم « إن الملائكة بنات الله » يقولون أيضاً « إنهم محدثون »[1] ويقولون إنه صاهر إلى الجن فولدت له الملائكة .

الملائكة عند الفلاسفة

• وقول هؤلاء الفلاسفة شر من قول هؤلاء كلهم ، فإن « الملائكة » عند من آمن بالنبوات منهم هى « العقول العشرة »[2] وتلك قديمة أزلية . و « العقل » رب [٦١ ص] كل ماسوى الرب عندهم . وهذا لم يقل مثله أحد من اليهود والنصارى ومشركى العرب . لم يقل أحد : إن ملكا من الملائكة رب العالم كله .

ويقولون : « إن العقل الفعال مبدع لما تحت فلك القمر[3] » وهذا أيضاً كفر لم يصل إليه أحد من كفار أهل الكتاب ومشركى العرب .

وهؤلاء يقولون ما ذكره ابن سينا وأتباعه ، كصاحب « الكتب المضنون بها على غير أهلها[4] » ومن وافقهم من القرامطة

---

(١) تشير إلى هذا المعنى الآيات الكريمة من قوله تعالى : وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون إلى قوله تعالى « وهم من خشيته مشفقون » .

(٢) انظر : الدكتور محمد البهى . الجانب الالهى من التفكير الإسلامى ص ٤٠٠ وابن سينا رسائل فى الحكمة والطبيعيات ص٨٩ ، ١٢٨ ، الغزالى تهافت الفلاسفة ص ٢٢٤ ط د. سليمان دينا .

(٣) انظر الفارابى « عيون المسائل » ص ٦٨ ، ٦٩ والدكتور البهى الجانب الالهى ص ٣٥٨

(٤) يقول المصنف فى تفسير سورة الاخلاص ص٨١ « وهؤلاء — أى الفلاسفة — يدعون أن العقول قديمة أزلية وأن العقل الفعال هو رب كل ما تحت هذا الفلك والعقل الأول هو رب السموات والأرض وما بينهما والملاحدة الذين دخلوا معهم من أتباع بنى عبيد =

والباطنية[1] من الملاحدة والجهال الذين دخلوا فى الصوفية وأهل الكلام كأهل وحدة الوجود[2] وغيرهم .

يجعلون « الشفاعة » مبنية على مايعتقدونه من أن الرب لايفعل بمشيئته وقدرته ، وليس عالماً « بالجزئيات » ولا يقدر أن يغير العالم بل العالم فيض فاض عنه بغير مشيئته وقدرته

فيقولون : إذا نوجه المستشفع إلى من يعظمه من « الجواهر العالية » « كالعقول » و« النفوس » والكواكب والشمس والقمر أو إلى« النفوس المفارقة » مثل نفوس بعض الصالحين فإنه يتصل بذلك المعظم المستشفع به

= كأصحاب رسائل إخوان الصفا وغيرهم كملاحدة المتصوفة مثل ابن عربى وابن سبعين وغيرهما يحتجون لمثل ذلك بالحديث الموضوع « أول ما خلق الله العقل » .

وفى كلام أبى حامد الغزالى فى الكتب المضنون بها على غير أهلها وغير ذلك من معانى هؤلاء قطعة كبيرة ويعبر عن مذاهبهم بلفظ الملك والملكوت والجبروت ومراده بذلك الجسم والنفس والعقل ، فيأخذ هؤلاء تلك العبارات الإسلامية ويودعونها معانى هؤلاء وتلك العبارات مقبولة عند المسلمين فإذا سمعوها قبلوها ثم إذا عرفوا المعانى التى قصدها هؤلاء ضل بها من لم يعرف حقيقة دين الإسلام وأن هذه معانى هؤلاء الملاحدة ، ايستمى المعانى التى عناها محمد (ص) .

(١) انظر للمصنف « بغيـة المرتاد » فى الرد على المتفلسفين والقرامطة والباطنية والملاحدة .

وانظر فى علة تسميتهم بالباطنية والقرامطة . فضائح الباطنية ص١٢ ، ١٣ ، ١٤ للامام الغزالى تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ط القاهرة سنة ١٩٦٤

(٢) وحدة الوجود نظرية ترى أن الوجود بأسره حقيقة واحـدة ليس فيها ثنائية ولاتعدد — على الرغم مما يبدو لحواسنا من كثرة فى الموجودات فى العالم الخارجى ، وما نقرره بعقولنا من ثنائية الله والعالم : الحق والخلق .

ولكن الحق والخلق اسمان أو وجهان لحقيقة واحدة إذا نظرت إليها من ناحية وحدتها سميتها حقاً ، وإذا نظرت إليها من ناحية تعددها سميتها خلقا . ص ١٨٩ ط القاهرة سنة ١٩٦٣ ، التصوف : الثورة الروحية فى الإسلام للدكتور أبو العلا عفيفى وهـذه النظرية أتهم بها المتصوفة .

فإذا فاض على ذلك ما يفيض عنه من جهة الرب فاض على هذا المستشفع من جهة شفيعه .

تمثيل الشفاعة عندهم

• ويمثلونه بالشمس إذا طلعت على مرآة فانعكس الشعاع الذى على المرآة على موضع آخر فأشرق بذلك الشعاع حصل له بمقابلة المرآة وحصل للمرآة بمقابلة الشمس .

فهذا الداعى المستشفع إذا توجه إلى شفيعه (٩٢ص) أشرق عليه من جهته مقصود الشفاعة وذلك الشفيع يشرق عليه من جهة الحق .

أصل دعاء الموتى

• ولهذا يرى هؤلاء دعاء الموتى عند القبور وغير القبور ويتوجهون إليهم ويستعينون بهم ويقولون : إن أرواحنا إذا توجهت إلى روح القبور فى القبور اتصلت به ففاضت عليها المقاصد من جهته .

وكثير منهم ومن غيرهم من الجهال يرون أن الصلاة والدعاء عند قبور الأنبياء والصالحين من أهل البيت وغيرهم أفضل من الصلوات الخمس والدعاء فى المساجد وأفضل من حج البيت العتيق .

الموازنة بين قول الفلاسفة وقول العرب قول ابن سيناء فى الشفعاء

ومعلوم أن كفر هؤلاء بما يقولونه فى الشفعاء أعظم من كفر مشركى العرب بما قالوا فيهم ، لأن كلا الطائفتين عبدوا من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم وقالوا : هؤلاء شفعاؤنا عند الله . لكن العرب أقروا بأن الله عالم بهم قادر عليهم يخلق بمشيئته وقدرته ، وقالوا : إن هؤلاء ينفعوننا بدعائهم لنا .

• وأما مشركو الفلاسفه - كما ذكره ابن سيناء ومن تبعه - فيقولون : إن من يستشفع به لا يدعو الله لنا بشىء ، والله لا يعلم دعاءنا ولا دعاءه

ولا يسمع نداءنا ولا نداءه ، بل ولا يعرف بنا ولا نراه ولا يعرف به . فإنا نحن من (الجزيئات) والله لا يعلم (الجزئيات[1]) عندهم ولا يقدر على تغيير شيء من العالم ولا يفعل بمشيئته .

لكن قالوا : لكن نحن إذا توجهنا إلى هؤلاء بالدعاء لهم والسؤال منهم – بل وبالعبادة لهم – فاض علينا ما يفيض منهم وفاض عليهم ما يفيض من جهة الله .

محاولة رد الباطل بالباطل

ثم إن طائفة من أهل الكلام يردون عليهم باطلهم [٩٣ ص] بقول باطل فيردون فاسداً بفاسد وإن كان أحدهما أكثر فساداً . مثل إنكار كثير منهم لكثير من الأمور الرياضية كاستدارة الفلك وغير ذلك مما دل عليه الكتاب والسنة وآثار السلف مع دلالة العقل[2] .

أو يفعلون كما فعله الشهرستاني في « الملل والنحل » حيث أخذ يذكر المفاضلة بين « الأرواح العلوية » وبين « الأنبياء »[3] . ويجعل إثبات هذه وسائط أولى من تلك . تفضيلا لأقوال الحنفاء على أقوال الصابئة .

وساطة الملائكة في التبليغ فحسب

* وهذا غلط عظيم ، فإن الحنفاء لا يثبتون بين الله وبين مخلوقاته واسطة في عبادته وسؤاله وإنما يثبتون الوسائط في تبليغ رسالاته ؛ فأصل الحنفاء شهادة أن لا إله إلا الله وشهادة أن محمداً وغيره من الرسل رسول الله .

---

(١) انظر بالتفصيل تصوير الغزالي لرأي الفلاسفة في أن الله لا يعلم الجزئيات وتخطئته لهم في كتابه « تهافت الفلاسفة ص ٢٠٤ ط د سليمان دينا .

(٢) انظر : الغزالي . المنقذ من الضلال ص ١٠١ تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود الطبعة الثانية سنة ١٩٧٥ م .

(٣) انظر : الشهرستاني — الملل والنحل . القسم الثاني ص ١٠ مناظرات بين الصابئة والحنفاء تخريج د . محمد بن فتح الله بدران .

وأما الوسائط التى يثبتها المشركون ، فيجعلون الملائكة معبودين ، وهذا كفر وضلال . وتوسط الملائكة بمعنى تبليغ رسالات الله ، أو بمعنى أنهم يفعلون ما يفعلونه بإذن الله مما اتفق عليه الحنفاء [1] .

إضلال الشياطين للمشركين

ومعلوم أن المشركين من عباد الأصنام وغيرهم كانت الشياطين تضلهم فتكلمهم وتقضى لهم بعض حوائجهم وتخبر بأمور غائبة عنهم .

وكان للكهان شياطين تخبرهم وتأمرهم وإن كان الكذب فيما يقولونه أكثر من الصدق .

وهكذا المشركون فى زماننا الذين يدعون غير الله كالشيوخ الغائبين والموتى، تتصور لهم الشياطين فى صور الشيوخ حتى يظنوا أن الشيخ حضر أو أن الله صور على صورته ملكا ، وأن ذلك من بركة دعائه . وإنما يكون الذى تصور لهم شيطان من الشياطين .

وهذا مما نعرف أنه ابتلى به فى زماننا وغير زماننا خلق كثير أعرف منهم عدداً وأعرف من ذلك وقائع متعددة (٢).

إضلال الشياطين العباد القبور ضلالهم الفلاسفة

* والشياطين أيضاً تضل عباد القبور . كما كانت تضل المشركين من العرب وغيرهم .

وكانت اليونان من المشركين يعبدون الأوثان ويعانون السحر كما ذكروا ذلك عن أرسطو وغيره .

---

(١) انظر تفصيل رأى ابن تيمية فى الوسائط فى رسالته «الواسطة بين الخلق والحق» ط القاهرة سنة ١٣١٨ هـ .

(٢) من أراد الاستزادة فى هذا فليقرأ رسالة المصنف « الفرق بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان » ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ط القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ .

وكانت الشياطين تضلهم وبهم يتم سحرهم وقد لا يعرفون أن ذلك [٩٤ ص] من الشياطين ، بل قد لا يقرون بالشياطين ، بل يظنون ذلك من « قوة النفس » أو من « أمور طبيعية » أو من « قوى فلكية » ؛ فإن هذه الثلاثة هى أسباب عجائب العالم عند ابن سينا[1] وموافقيه .

فساد دعواهم فى الملائكة والشياطين

وهم جاهلون بما سوى ذلك من أفعال الشياطين الذين هم أعظم تأثيراً فى العالم فى الشر[2] من هذا كله . وجاهلون بملائكة الله الذين يجرى بسببهم كل خير فى السماء والأرض .

* وما يدعونه من جعل « الملائكة » هى « العقول العشرة » أو هى « القوى الصالحة فى النفس » وأن القوى الخبيثة » مما قد عرف فساده بالدلائل العقلية بل بالضرورة من دين الرسول .

فإذا كان شرك هؤلاء وكفرهم فى نفس التوحيد وعبادة الله وحده أعظم من شرك مشركى العرب وكفرهم فأى كمال للنفس فى هذه الجهالات ؟

وهذا وأمثاله يفتقر إلى بسط كثير . وقد ذكرنا منه طرفا فى مواضع غير هذا[3] .

والمقصود هنا ذكر ما ادعاه هؤلاء فى « البرهان المنطقى »

بطلان دعواهم : لابد فى (البرهان) من (قضية كلية) .

وأيضاً فإذا قالوا : العلوم اليقينية النظرية لا تحصل إلا (بالبرهان) —

---

(١) انظر : ابن سينا الشفاء ص٤٠٨ .

(٢) انظر : ابن سينا . الشفاء ص٤١٤ ط القاهرة سنة ١٩٦٠

(٣) انظر للمصنف بالتفصيل « بغية المرتاد » .

الذى هو عندهم (قياس شمولى) . وعندهم لابدفيه من (قضية كلية موجبة) .

ولهذا قالوا : إنه لا نتـاج عن قضيتين (سالبتين) ولا (جزئيتين) فى شىء من أنواع القياس لا بحسب صورته (كالحملى) و (الشرطى المتصل) والمنفصل . ولا بحسب مادته لا (البرهانى) ولا (الخطابى) [٩٥ ص] ولا (الجدلى) بل ولا (الشعرى)

لابد من العلم بكون القضية كليـــة

* فيقال : إذا كان لا بد فى كل مايسمونه (برهانا) من (قضية كلية) فلابد من العلم بتلك (القضية الكلية) أى من العلم بكونها (كلية) . وإلا فمتى جوز عليها أن لا تـكون (كلية) بل (جزئية) لم يحصل العلم بموجبها . و (المهملة) ـ وهى المطلقة التى يحتمل لفظها أن يكون (كلية) و جزئية) ـ فى قوة (الجزئية) .

وإذا كان لابد فى العلم الحاصل بالقياس ـ الذى يخصونه باسم (البرهان) ـ من العلم (بقضية كلية موجبة) فيقال :

العلم بتلك القضية إن كان (بديهياً) أمكن أن يكون كل واحد من أفرادها (بديهياً) بطريق الأولى .

وإن كان (نظريا) احتاج إلى علم بديهى فيفضى إلى الدور المعى [1] أو

---

(١) إنما حكم ابن تيمية هنا بالبطلان على كل من الدور والتسلسل مع أن الدور فى هذا الموضع «معى» — والدور المعى ليس باطلا — لأن كلا من المتوقف عليه كالفاعل المؤثر بالنسبة للآخر والدور إذا كان بهذه المثابة فهو باطل .

وبيان أن كلا منهما كالفاعل المؤثر بالنسبة للاخر أن العلم بالقضية هو أثر العلم بالعلم بالقضية والعلم بالعلم بالقضية لا يكون إلا بالعلم بالقضية . فقد توقف كل منهما على الاخر توقف الأثر على المؤثر . .

من هنا كان الدور المعى محالا . وقد حقق ابن تيمية محالية الدور المعى على هذه الصورة فى كتابه منهاج السنة ج ١ ص ١٢١ ط بولاق .

التسلسل فى أمور لها (مبدأ محدود) ؛ فإن علم ابن آدم إذا توقف على علم منه وعلمه على علم منه فعلمه له مبدأ ؛ لأنه نفسه له مبدأ ؛ ليس هـــذا (كتسلسل الحوادث الماضيـــة) وأيضاً فإنه تسلسل فى (المؤثرات) وكلاهما باطل .

القضايا الحسية وأخوتها

* وهكذا يقال فى سائر القضايا الكلية التى يجعلونها (مبادىء البرهان) ويسمونها (الواجب قبولها) سواء كانت (حسية) ظاهرة أو باطنة وهى يحسها بنفسه أو كانت من (المجربات) أو (المتواترات) أو (الحدسيات) عند من يجعل منها ماهو من (اليقينيات الواجب قبولها) . مثل العلم بكون ضوء القمر مستفاداً من الشمس إذا رأى اختـــلاف أشكاله عند اختلاف محاذياته للشمس ، كما يختلف إذا فارقها بعد الاجتماع كما فى ليلة الهلال ، وإذا كان ليلة الاستقبال عند الأبدار .

وهم متنازعون . [٦٦ ص] هل ((الحدس) قد يفيد اليقين ؛ أم لا ؟

القضايا العقلية

* ومثل العقليات المحضة) كقولنا : الواحد نصف الإثنين) ، والكل أعظم من الجزء) والأشياء المساوية لشىء واحـــد متساوية) و (الضدان لايجتمعان) و (النقيضان لايرتفعان ولا يجتمعان) .

فما من قضية من هذه القضايا الكلية التى تجعل (مقدمة) فى (البرهان) إلا والعلم (بالنتيجة) ممكن بدون توسط ذلك (البرهان) بل هو الواقع كثيراً .

= وأما إذا كان العلم بالقضية متوقفا على العلم بالعلم وكان العلم بالعلم نظريا نقلنا الكلام إلى العلم بالعلم وهلم جرا فيتسلسل الأمر إلى مالا نهاية فى أمر له مبدأ وهو علم الإنسان لأن الإنسان نفسه له مبدأ وإذا كان تصور العلم له مبدأ فعلم الإنسان له مبدأ .
وأيضاً فإن التسلسل هنا إنما هو تسلسل فى المؤثرات والتسلسل فى المؤثرات باطل .

فإذا علم أن كل واحد فهو نصف كل اثنين) وأن كل اثنين نصفهم واحد) ؛ فإنه يعلم أن (هذا الواحد) نصف هذين الاثنين . وهلم جرا فى سائر (القضايا المعنية) من غير استدلال على ذلك بالقضية الكلية .

وكذلك (كل) و (جزء) ، يمكن العلم بأن (هذا الكل أعظم من جزئه بدون توسط القضية الكلية .

وكذلك « هذان النقيضان » من تصورهما نقيضين فإنه يعلم أنهما (لا يجتمعان ولا يرتفعان) . فكل أحد يعلم أن (هذا المعين لا يكون موجوداً معدوماً) (ولا يخلو من الوجود والعدم) كما يعلم (المعين الآخر) . ولا يحتاج ذلك إلى أن يستدل عليه بأن (كل شىء لا يكون موجوداً معدوماً معاً) .

الضدان

وكذلك الضدان ؛ فإن الإنسان يعلم أن (هذا الشىء لا يكون أبيض أسود) و (لا يكون متحركا ساكناً) كما يعلم أن الآخر كذلك . ولا يحتاج فى العلم بذلك إلى قضيه كلية بأن (كل شىء لا يكون أسود أبيض) و (لا يكون متحركا ساكناً) .

وكذلك فى سائر ما يعلم تضادها ؛ فإن علم تضاد المعينين علم أنهما لا يجتمعان . وإن لم يعلم تضادهما لم يفده العلم بالقضية الكلية — وهى علمه بأن (كل ضدين لا يجتمعان) فإن العلم بالقضية الكلية يفيد العلم (بالمقدمة [٩٧ ص] الكبرى) المشتملة على (الحد الأكبر) وذلك لا يغنى بدون العلم (بالمقدمة الصغرى) المشتملة على (الحد الأصغر) والعلم (بالنتيجة) — وهو أن هذين المعينين ضدان فلا يجتمعان) — يمكن بدون العلم بالمقدمة الكبرى — وهو أن (كل ضدين لا يجتمعان) — فلم يفتقر العلم بذلك إلى القياس الذى خصوه باسم (البرهان) .

وإن كان (البرهان) فى كلام الله ورسوله وكلام سائر أصناف العلماء لايختص بما يسمونه هم (البرهان) وإنما خصوا هم لفظ (البرهان) بما اشتمل على القياس الذى خصوا صورته ومادته بما ذكروه .

النقيضان : ابطال قول من يثبت الأحوال

* مثال ذلك : أنه إذا أريد إبطال قول من يثبت (الأحوال) (١) ويقول (أنها لا موجودة ولا معدومة) فقيل : (هذان نقيضان) و (كل نقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان) ؛ فإن هذا جعل للواحد لا موجوداً ولا معدوماً) ولا يمكن (جعل شىء من الأشياء لا موجوداً ولا معدوماً فى حال واحدة) فلا يمكن جعل الحال (لا موجودة ولا معدومة) ، كان العلم بأن (هذا المعين لا يكون موجوداً معدوماً) ممكناً بدون هذه القضية الكلية. فلا يفتقر العلم بالنتيجة إلى (البرهان)

مثال الحدوث والإمكان

* وكذلك إذا قيل : إن (هذا ممكن) و (كل ممكن فلابد له من مرجح لوجوده على عدمه) — على أصح القولين — أو (لأحد طرفيه) — على قول طائفة من الناس —

أو قيل : (هـــذا محدث) و (كل محدث فلابد له من محدث) فتلك القضية الكلية — وهى قولنا (كل محدث لابد له من محدث و (كل ممكن لابد له من مرجح) — يمكن العلم بأفرادها المطلوبة بالقياس البرهانى عندهم بدون العلم بالقضية الكلية التى لا يتم (البرهان) عندهم إلا بها . فيعلم أن (هذا المحدث لابد له من محدث) و (هذا الممكن لابد له من مرجح) .

فإن شك عقله وجوّز أن « يحــدث هو بلا محدث أحدثه » أو أن [٩٨ ص] يكون — وهو (ممكن) يقبل الوجود والعدم — بدون مرجح

---

(١) انظر الشهرستانى « نهاية الأقدام » ص١٣١

يرجح وجوده) جوز ذلك فى غيره من المحدثات والممكنات بطريق الأولى .
وإن جزم بذلك فى نفسه لم يحتج علمه (بالنتيجة المعينة) - وهو قولنا (وهذا محدث فله محدث) أو (هذا ممكن له مرجح) - إلى العلم بالقضية الكلية ، فلا يحتاج إلى (القياس البرهانى) .

ومما يوضح هذا أنك لاتجد أحداً من بنى آدم يريد أن يعلم مطلوباً بالنظر ويستدل عليه بقياس برهانى يعلم صحته إلا ويمكنه العلم به بدون ذلك القياس البرهانى المنطقى .

فساد قولهم بأنه لابد فى كل علم نظرى من (مقدمتين)

ولهذا لا تجد أحداً من سائر أصناف العقلاء غير هؤلاء ينظم دليله من (المقدمتين) كما ينظمه هؤلاء ، بل يذكرون الدليل المستلزم للمدلول .

تعدد المقدمات بسبب الحاجة

* ثم الدليل قد يكون مقدمة واحدة وقد يكون مقدمتين وقد يكون مقدمات بحسب حاجة الناظر المسئول ، إذ حاجة الناس تختلف .

خطأ حصر حصول العلم على مقدمتين

* وقد بسطنا ذلك فى الكلام على (المحصل [١]) وبينا تخطئة جمهور العقلاء لمن قال : إنه لابد فى كل علم نظرى من (مقدمتين) لا يستغنى عنهما

---

(١) من بين طرق الأدلة عند نظار المتكلمين أنهم يستدلون بالأدلة المستلزمة عندهم لمدلولاتها وهو ما يعبر عنه بإنتاج المقدمات النتائج كقولنا الجواهر لا تخلو عن حوادث لها أول وابتداء فهذه هى المقدمة — والنتيجة أن مالا يخلو عن الحوادث لا يسبقها فالجواهر لها أول .

فيمكن الاستدلال بمقدمة واحدة سواء أكانت تلك المقدمة نظرية أو بديهية وتستخلص النتيجة من تلك المقدمة كالاستدلال على حدوث الجواهر بحدوث الأعراض وذلك بإثبات حدوث الأعراض كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق والضوء الظلمة .

ثم نقول : إن كل جسم لا يخلو عن الحركة والسكون الخ وحيث قد ثبت حدوث العرض فيلزم حدوث الجوهر .

ولا يحتاج إلى أكثر منهما كما يقوله من يقوله من المنطقيين .

وهذا ينبغى أن تأخذه من المواد (العقلية) التى لا يستدل عليها بنصوص الأنبياء ، فإنه يظهر بها فساد منطقهم .

الكلام على تمثيلهم : كل مسكر خمر وكل خمر حرام فكل مسكر حرام

وأما إذا أخذته من المواد المعلومة بأقوال الأنبياء فإنه يظهر الاحتياج إلى القضية الكلية كما إذا أردنا بيان (تحريم النبيذ المتنازع فيه) ، فقلنا : (النبيذ مسكر وكل المسكر حرام) أو قلنا : (إنه خمر) و (كل خمر حرام) .

فقولنا (النبيذ المسكر خمر) يعلم بالنص وهو قول النبى صلى الله عليه وسلم : (كل مسكر خمر) .

وقولنا (كل خمر حرام) يعلم بالنص والإجماع ، وليس فى ذلك نزاع ، وإنما النزاع [٩٩ ص] فى (المقدمة الصغرى) . وقد ثبت فى صحيح مسلم عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : (كل مسكر خمر وكل مسكر حرام)(١) .

الحديث على النظام المنطقى

* وفى لفظ : (كل مسكر خمر وكل خمر حرام)(٢) وقد يظن بعض الناس أن النبى صل الله عليه وسلم ذكر هذا على النظم المنطقى ليبين النتيجة (بالمقدمتين) كما يفعله المنطقيون . وهذا جهل عظيم ممن يظنه ؛ فإن النبى صلى الله عليه وسلم أجل قدراً من أن يستعمل مثل هذا الطريق فى بيان العلم .

---

(١) أخرجه مسلم فى كتاب الأشربة عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه .

(٢) الأولى حذف الواو ليستقيم المعنى .

بل هو أضعف عقلا وعلما من آحاد علماء أمته لا يرضى لنفسه أن يسلك طريقة هؤلاء المنطقيين . بل يعدونهم من الجهـــال الذين لا يحسنون الاستدلال . ويقولون : هؤلاء قوم كانوا يحسنون الصناعات كالحساب والطب ونحو ذلك . وأما العلوم البرهانية الكلية اليقينية والعلوم الإلهيـــة فلم يكونوا من رجالها .

وقد بين ذلك نظار المسلمين فى كتبهم و بسطوا الكلام عليه (١) .

حديث كل مسكر حرام

* وذلك أن كون (كل خمر حراما) هو مما علمه المسلمون فلا يحتاجون إلى معرفة ذلك (بالقياس) .

وإنما شك بعضهم فى أنواع من الأشربة المسكرة كالنبيذ المصنوع من العسل والحبوب وغير ذلك كما فى الصحيحين عن أبى موسى الأشعرى أنه قيل : (يا رسول الله عندنا شراب يصنع من العسل يقال لة البتع وشراب يصنع من الذرة يقال له المزر) . قال — وكان قد أوتى جوامع الكلم — فقال : (كل مسكر حرام) (٢) .

فأجابهم صـــلى الله عليه وسلم بقضية كلية وبين بها أن كل ما يسكر فهو محرم) وبين أيضاً أن (كل ما يسكر فهو خمر) .

كونه من جوامع الكلم

* وهاتان قضيتان صادقتان متطابقتان ، العلم بأيهما كان يوجب العلم بتحريم [١٠٠ ص] كل مسكر إذ ليس العلم بتحريم كل مسكر متوقفاً على العلم بهما جميعاً ، فإن من علم أن النبى صلى الله عليه وسلم قال (كل مسكر حرام) وهو من المؤمنين به علم أن (النبيذ المسكر حرام) . ولـكن قد يحصل

---

(١) انظر الغزالى — تهافت الفلاسفة ص ٨٥

(٢) تقدم تخريج هذا الحديث فى ص

له الشك : هل أراد (التدر المسكر) [١] أو أراد (جنس المسكر) ؟ وهذا شك فى مدلول قوله فإذا علم مراده صلى الله عليه وسلم علم المطلوب .

وكذلك إذا علم أن (النبيذ خمر) . والعلم بهذا أوكد فى التحريم ، فإن من يحلل النبيذ المتنازع فيه لا يسميه (خمراً) ، فإذا علم بالنص أن (كل مسكر خمر) كان هذا وحده دليلا على تحريم كل مسكر عند أهل الإيمان الذين يعلمون أن (الخمر محرم) .

الخمر والمسكر متلازمان

* وأما من لم يعلم تحريم الخمر لكونه لم يؤمن بالرسول فهذا لا يستدل بنصه ، وإن علم أن محمدا رسول الله ولكن لم يعلم أنه حرم الخمر [٢] فهذا لاينفعه قوله (كل مسكر حرام) وحينئذ يعلم بهذا تحريم الخمر لأن (الخمر) و (المسكر) اسمان لمسمى واحد عند الشارع وهما متلازمان عنده فى العموم والخصوص لم عند جمهور العلماء الذين يحرمون كل مسكر .

وليس المقصود هنا الكلام فى تقرير المسألة الشرعية بل التنبيه على التمثيل ، فإن هذا المثال كثيراً ما يمثل به من صنف فى المنطق من علماء المسلمين [٣] .

التمثيل بصور مجردة عن المواد المعينة

والمنطقيون يمثلون بصور مجردة عن المواد لا تدل على شيء بعينه لئلا يستفاد العلم بالمثال من صورتة المعينة . كما يقولون :

كل ا : ب وكل ب : ج فكل ا : ج

---

(١) بالأصل (القدح العاشر) وقد صححه الناشر .

(٢) لكونه قريب عهد بالإسلام أو لنشأته بين من لا يؤمنون بتحريم الخمر .

(٣) الغزالى معيار العلم ص ٨٨

استغناء العقليات عن العلم بالقضية الكلية

* لكن المقصود هو العلم المطلوب من المواد المعينة فإذا جردت يظن الظان أن هـذا يحتاج إليه فى (المعينات) وليس الأمر كذلك ، بل إذا طولبوا بالعلم [١٠١ ص] بالمقدمتين الكليتين فى جميع مطالبهم العقلية التى لم تؤخذ عن المعصومين تجدهم يحتجون بما يمكن معه العلم (بالمعينات) المطلوبة بدون العلم بالقضية الكلية فلا يكون بها موقوفا على (البرهان) .

استغناء القضايا النبوية عن القياس

* فالقضايا النبوية لا تحتاج إلى القياس العقلى الذى سموه (برهاناً) وما يستفاد بالعقل من العلوم أيضاً لا يحتاج إلى (قياسهم البرهانى) فلا يحتاج إليه ـ لا فى « العقليات) ولا فى (السمعيات) فامتنع أن يقال : لا يحصل علم إلا بالقياس البرهانى) الذى ذكرو.

العلوم الحسية لا تكون إلا جزئية معينة

ومما يوضح ذلك أن القضايا (الحسية) لا تكون إلا (جزئية) فنحن لم ندرك بالحس إلا (احراق هذه النار) و (هذه النار) لم ندرك أن كل نار محرقة) فإذا جعلنا هذه قضية كلية وقلنا (كل نار محرقة) لم يكن لنا طريق يعلم به صدق هذه القضية الكلية علماً يقينياً إلا والعلم بذلك ممكن فى (الأعيان المعينة) بطريق الأولى .

عدم إفادة الكليات

* وان قيل : ليس المراد العلم (بالأمور المعينة) فإن البرهان لا يفيد إلا العلم بقضية كلية فالنتائج المعلومة (بالبرهان) لا تكون إلا كلية كما يقولون هم ذلك والكليات إنما تكون كليات فى الأذهان لا فى الأعيان .

قيل : فعلى هذا التقرير لايفيد (البرهان) العلم بشىء موجود بل بأمور

مقدرة فى الأذهان لا يعلم تحققها فى الأعيان . وإذا لم يكن فى هذا علم بشىء موجود لم يكن فى (البرهان) علم بموجود فيكون قليل المنفعة جداً بل عديم المنفعة .

وهم يقولون بذلك . بل يستعملونه فى العلم بالموجودات الخارجة (الطبيعية) و (الإلهية) .

لكن حقيقة الأمر — كما بيناه [١٠٢ ص] فى غير هذا الموضع — أن المطالب الطبيعية) التى ليست من الكليات اللازمة بل الأكثرية فلا تفيد مقصود (البرهان) .

فساد كلياتهم فى الإلهيات

* وأما الإلهيات فكلياتهم فيها أفسد من (كليات الطبيعية [١] وغالب كلامهم فيها ظنون كاذبة ، فضلا عن أن تكون قضايا صادقة يؤلف منها (البرهان) .

اعتراف الخونجى عند الموت

* ولهذا حدثونا بإسناد متصل عن فاضل زمانه فى المنطق وهو الخونجى [٢] صاحب (كشف أسرار (المنطق) و (الموجز) وغيرهما أنه قال عند الموت : « أموت وما عرفت شيئاً إلا على بأن الممكن يفتقر إلى المؤثر) . ثم قال : (الافتقار وصف سلبى فأنا أموت وما عرفت شيئاً) .

وكذلك حدثونا عن آخر أفاضلهم .

---

(١) الأدق « الكليات الطبيعة .

(٢) من المناطقة المتأخرين المشهود لهم بالسبق فى هذا الفن يطلق علية أفضل المتأخرين اسمه أفضل الدين محمد بن ناماور بن عبد الملك الخونجى الشافعى المصرى توفى سنة ٦٤٩ هـ .

طريق العلم غير طريق المنطقية

* فهذا أمر يعرفه كل من خبرهم ، ويعرف أنهم أجهل أهل الأرض بالطرق التى تنال بها العلوم العقلية والسمعية . إلا من علم منهم علماً من غير الطريق المنطقية فتكون علومه من تلك الجهة لا من جهتهم مع كثرة تعبهم فى (البرهان) الذى يزعمون أنهم به يزنون العلوم . ومن عرف منهم شيئاً من العلوم لم يكن ذلك بواسطة ما حرروه فى المنطق .

القضايا الكلية تعلم (بقياس التمثيل)

ومما يبين أن حصول العلوم اليقينية الكلية والجزئية لا يفتقر إلى (برهانهم) أن يقال :

إذا كان لابد فى برهانهم من (قضية كلية) فالعلم بتلك القضية الكلية لابد له من سبب .

فإن عرفوها « باعتبار الغائب بالشاهد) وأن (حكم الشىء حكم مثله) ، كما إذا عرفنا أن (هذه النار محرقة) علمنا أن النار الغائبة محرقة لأنها مثلها وحكم الشىء حكم مثله فيقال :

هذا استدلال (بقياس التمثيل) وهم يزعمون أنه لا يفيد [١٠٣ ص] اليقين — بل الظن — فإذا كانوا علموا القضية الكلية بقياس التمثيل رجعوا فى اليقين إلى ما يقولون : إنه لايفيد إلا الظن .

وإن قالوا : بل عند الإحساس (بالجزئيات) يحصل فى النفس علم (كلى) من (واهب العقل) أو تستعد النفس عند الإحساس بالجزئيات لأن يفيض عليها (الكلى) من (واهب العقل) أو قالوا : من (العقل الفعال) عندهم أو نحو ذلك قيل لهم .

الكلام فى ما به يعلم أن (ذاك الحكم الكلى الذى فى النفس علم — لا ظن ولا جهل) .

العلم بالبديهة والضرورة

• فإن قالوا : هذا يعلم بالبديهة والضرورة كان هذا قولا بأن هذه القضايا الكلية معلومة بالبديهة والضرورة وأن النفس مضطرة إلى هذا العلم . وهذا إن كان حقاً فالعلم بالأعيان المعينة وبأنواع الكليات يحصل أيضاً فى النفس بالبديهة والضرورة كما هو الواقع ، فإن جزم العقلاء (بالشخصيات) من الحسيات أعظم من جزمهم (بالكليات) . وجزمهم بكلية (الأنواع) أعظم من جزمهم بكلية (الأجناس) والعلم (بالجزئيات) أسبق إلى الفطرة ، فجزم الفطرة بها أقوى .

استنباط الكليات من الجزئيات بالتمثيل

ثم كلما قوى العقل اتسعت (الكليات) وحينئذ فلا يجوز أن يقال : إن العلم بالأشخاص موقوف على العلم (بالأنواع والأجناس) ولا أن العلم (بالأنواع) موقوف على العلم (بالأجناس) .

بل قد يعلم الإنسان (أنه حساس متحرك بالإرادة) قبل أن يعلم أن (كل إنسان كذلك) . ويعلم أن (الإنسان كذلك) قبل أن يعلم أن (كل حيوان كذلك) .

فلم يبق علمه (بأنه) أو (بأن غيره من الحيوان حساس متحرك بالإرادة) موقوفاً على (البرهان) .

وإذا علم حكم سائر الناس وسائر الحيوان ، فالنفس تحكم بذلك بواسطة علمها أن (ذاك الغائب مثل هذا الشاهد) أو (أنه يساويه [١٠٤ص] فى السبب لكونه حساساً متحركا بالإرادة ونحو ذلك من (قياس التمثيل والتعليل) الذى يحتج به الفقهاء فى إثبات الأحكام الشرعية .

استواء (قياس التمثيل) و (قياس الشمول)

وهؤلاء يزعمون أن ذلك القياس إنما يفيد الظن وقياسهم هو الذى يفيد اليقين . وقد بينا فى غير هذا الموضع [١] أن قولهم هـــذا من أفسد الأقوال وأن (قياس التمثيل) و (قياس الشمول) سواء . وإنما يختلف اليقين والظن بحسب المواد . فالمادة المعنية إن كانت يقينية فى أحدهما كانت يقينية فى الآخر . وإن كانت ظنية فى أحدهما كانت ظنية فى الآخر .

العلة فى التمثيل هى الحد الأوسط فى الشمول

وذلك أن (قياس الشمول) مؤلف من الحدود الثلاثة : الأصغر ، والأوسط ، والأكبر .

و (الحـــد الأوسط) فيه هو الذى يسمى فى قياس التمثيل (علة) و (مناطا) و (جامعاً) و (مشتركا) و (وصفاً) و (مقتضياً) ونحو ذلك من العبارات .

فإذا قال فى مسألة النبيذ : (كل نبيذ مسكر) و (كل مسكر حرام) فلابد له من إثبات المقدمة الكبرى وحينئذ يتم (البرهان) .

وحينئذ فيمكنه أن يقول : النبيذ مسكر فيكون حراماً قياساً على خمر العنب) بجامع ما يشتركان فيه من (الاسكار) فإن الاسكار هو (مناط التحريم) فى (الأصل) وهو موجود فى (الفرع) .

فبما به يقرر أن (كل مسكر حرام) به يقرر أن (السكر مناط التحريم) بطريق الأولى . بل التقرير فى (قياس التمثيل) أسهل عليه اشهادة (الأصل) له بالتحريم .

---

(١) ينظر المقام الثالث من هذا الكتاب تحت عنوان « رد المصنف إشكالاتهم على قياس التمثيل » .

فكون الحكم قد علم ثبوته فى بعض الجزئيات ولا يكفى فى قياس التمثيل إثباته فى أحد الجزئين لثبوته فى الجزئى الآخر لاشتراكهما فى أمر لم يقم دليل على استلزامه للحكم كما يظنه هؤلاء المغالطون بل [١٠٥ ص] لابد من أن يعلم أن (المشترك بينهما مستلزم للحكم) . والمشترك بينهما هو (الحد الأوسط) وهذا الذى يسميه الفقهاء وأهل أصول الفقه (المطالبة بتأثير الوصف فى الحكم) .

وهذا السؤال أعظم سؤال يرد على (القياس) وجوابه هو الذى يحتاج إليه غالباً فى تقرير صحة (القياس)

فإن المعترض قد يمنع الوصف فى (الأصل) وقد يمنع (الحكم فى الاصل) وقد يمنع (الوصف فى الفرع)، وقد يمنع كون (الوصف علة فى الحكم) ويقول : لا أسلم أن ما ذكرته من الوصف المشترك هو العلة أو دليل العلة . فلابد من دليل يدل على ذلك إما من (نص) أو (إجماع) أو (سبر وتقسيم) أو (المناسبة) أو (الدوران) عند من يستدل بذلك .

فما دل على أن الوصف المشترك مستلزم للحكم) — إما علة وإما دليل العلة — هو الذى يدل على أن (الحد الأوسط مستلزم للأكبر) وهو الدال على (صحة المقدمة الكبرى) ؛ فإن أثبت العلة كان (برهان علة) وإن أثبت دليلها كان (برهان دلالة) (١) وإن لم يفـــد العلم بل أفاد الظن

---

(١) لقد قدم ابن تيمية عرضا طيبا فى هـذه المقارنة التى عقدها بين صورة القس لأرسطاليس وصورة القياس الفقهى ليدلل على أنهما ســواء من حيث يقينية النتيجة المستخلصة منهما أو ظنيتها .

وفى خلال تصديره لهذه المقارنة قدم ملامح جديدة بالتنبيه إليها :

فكذلك المقدمة الكبرى فى ذلك القياس لا تكون إلا ظنية وهذا أمر بَيِّن .

ولهذا صار كثير من الفقهاء يستعملون فى الفقه (القياس الشمولى) كما يستعمل فى العقليات (القياس التمثيلى) . وحقيقة أحدهما [هى](١) . حقيقة الآخر (٢) .

أولا : أن القياس الفقهى يجمع بين صورتى المنهج اللتين عرفتا لدى المسلمين وهما .

(ا) الاستدلال بالعام على الخاص — وهو الذى يعرف لدى المنطقيين باسم القياس .

(ب) الاستدلال بالخاص على العام وهو الذى يعرف لديهم باسم الاستقراء .

والقياس الفقهى لا يمكن الاستدلال فيه بأحد الجزءين المتماثلين على الآخر إلا إذا صح اندراجهما معاً تحت وصف مشترك بينهما قام الدليل على استلزامه للحكم .

ثم يستدل بذلك على ثبوت الحكم فى الصورة الأخرى .

ثانياً : أن الطريق لإثبات المقدمة الكبرى وبيان صحتها — لكى يتم بها البرهان — إنما يقوم على إثبات التلازم بين الحد الأوسط والأكبر إما بعلة أو بدليل العلة .

وبهذا الطريق ينجو القياس الأرسطاليسى من الاعتراضات التى وجهت إليه .

وذلك لأنه إذا كان الطريق إلى إثبات صحة الكبرى إنما هو الاستقراء فسوف تتأتى الاعتراضات المشهورة .

أما إذا كان الطريق هو ما حدده الأصوليون من أن الحد الأوسط مستلزم للأكبر ببرهان العلة أو ببرهان الدلالة فسوف يسلم هذا القياس من الاعتراضات الموجهة إليه .

(١) فى الأصل « هو » .

(٢) استعمل المتأخرون من الاصوليين القياس الشمول ، ينظر فى ذلك « الاحكام فى أصول الاحكام » للآمدى وغيره من الكتب المتأخرة فى أصول الفقه .

أما الاستعمال « القياس التمثيلى فى العقليات فقد استعمله المؤلف فى المقام الثالث من هذا الكتاب تحت عنوان » ما أمكن إثباته ب « قياس الشمول » كان إثباته ب التمثيل « أظهر » .

أما بيان أن حقيقة أحدهما هى حقيقة الآخر فلأن مناط الحكم فى كليهما هو الحد الاوسط فى قياس الشمول الذى هو الوصف الجامع فى قياس التمثيل فإذا ما ثبت أن الحد الاوسط فى قياس الشمول يلزمه الحكم ثبت الحكم للحد الاصغر ، كذلك إذا ما ثبت أن الوصف الجامع يلزمه الحكم فى الاصل ثبت الحكم فى الفرع .

رد القول بأنه لاقياس فى العقليات إنما هو فى الشرعيات :

ومن قال من متأخرى أهل الكلام والرأى كأبى المعالى وأبى حامد والرازى وأبى محمد المقدسى وغيرهم : « إن العقليات ليس فيها قياس وإنما القياس فى الشرعيات [1] ولكن الاعتماد فى العقليات على الدليل الدال على ذلك مطلقاً » فقولهم مخالف لقول جمهور (١٠٦ ص) نظار المسلمين بل سائر العقلاء ؛ فإن القياس يستدل به فى العقليات كما يستدل به فى الشرعيات. فإنه إذ ثبت أن « الوصف المشترك مستلزم للحكم » كان هذا دليلا فى جميع العلوم . وكذلك إذا ثبت أنه « ليس بين الفرع والأصل فرق مؤثر » كان هذا دليلا فى جميع العلوم .

وحيث لا يستدل « بالقياس التمثيلى » لا يستدل « بالقياس الشمولى » .

وأبو المعالى ومن قبله من نظار المتكلمين لا يسلكون طريقة المنطقيين ولا يرضونها بل يستدلون بالأدلة المستلزمة عندهم لمدلولاتها من غير اعتبار ذلك بميزان المنطقيين (٢) . وجمهور النظار يقيسون الغائب على الشاهد إذا

---

(١) المراد بالقياس هنا هو القياس الفقهى الذى يعبر عنه « بالتمثيل » عند المناطقة ، وبرد « الغائب إلى الشاهد » عند المتكلمين .

والمتأخرون من أهل الكلام رأوا أن هذا القياس لايصلح إلا فى الشرعيات ، وقد عبر الغزالى عن فكرتهم هذه فى معيار العلم بقوله : « . . . هذا كله فى إبطال التمثيل فى العقليات . . . فأما فى الفقهيات . . . فهذا طريق النظر فيها . . . » .

انظر « معيار العلم » ص١٦٥ وما بعدها للإمام الغزالى تحقيق الدكتور سليمان دينا ط القاهرة سنة ١٩٦١ .

(٢) وضح إمام الحرمين طريقة النظار هذه فقال :

« رتب أئمتنا أدلة العقول ترتيبا تنقله ثم نبين فساده ونوضح مختارنا فنكون جامعين بين نقل المذاهب والتنبيه على الصواب منها .

قالوا : أدلة العقول تنقسم أربعة أقسام :

أحدها : بناء الغائب على الشاهد .

كان المشترك مستلزماً للحكم كما يمثلون به من الجمع بالحد والعلة والشرط والدليل [1].

ومنازعهم يقول : لم يثبت الحكم فى الغائب لأجل ثبوته فى الشاهد بل

=والثانى . إنتاج المقدمات النتائج .

والثالث : السبر والتقسيم .

والرابع : الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه » .

انظر : إمام الحرمين ، البرهان باب مدارك العقول . ورقة رقم ٢٣ مخطوط بمكتبة الأزهر رقم ٩١٣ خاص (علم الأصول)

(١) من بين طرق الاستدلال عند النظار « قياس الغائب على الشاهد » وذلك بأن نقيس الغائب على الشاهد ونعطيه حكمه لجامع بينهما .

والجوامع أربعة :

١ — جمع بالحقيقة وهو ما عبر عنه ابن تيمية ب « الجمع بالحد »

٢ — جمع بالعلة

٣ — جمع بالشرط

٤ — جمع بالدليل

فأما الأول وهو الجمع بالحقيقة فيمثلون له بأنه إذا كانت حقيقة القادر فى الشاهد هو من له القدرة فيجب طرد ذلك غائباً ، فإثبات حقيقة القدرة أو العلم لله من هذا الطريق .

وأما الثانى وهو الجمع بالعلة فكقول مثبتى الصفات إذا كان العالم فى الشاهد يعلم بالعلم لزم طرد ذلك غائباً فيجب إثبات صفة زائدة على الذات وهى العلم لله تعالى .

فلو جاز لنا تقدير العالم عالماً بدون العلم لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف محله بكونه عالماً وهو محال .

لكن الحقيقة أن الوصف يقتضى الصفة ، كما أن الصفة تقتضى الوصف . فإذا ثبت أن كون العالم عالماً فى الشاهد معلل بالعلم لزم كون الغائب العالم معللا بالعلم أيضاً .

وبهذا الطريق أثبت أصحاب الحال من الاشاعرة صفات المعانى .

وأما الثالث وهو الجمع بالشرط فإن العلم مشروط بالحياة فى الشاهد فيجب طرد ذلك فى الغائب .

ومعنى ذلك أنه يجب طرد الشروط فى الغائب والشاهد ، فإن كون العالم عالماً مشروط بكونه حيا فى الشاهد فيجب طرد ذلك فى الغائب .

وأما الرابع وهو الجمع بالدليل فيمثلون له بأن الحدوث والتخصيص والاحكام يدل على القدرة والإرادة والعلم فى الشاهد فيجب طرد ذلك غائباً ، ومعنى ذلك أن الدليل يطرد فى الغائب والشاهد .

نفس القضية الكلية كافية فى المقصود من غير احتياج إلى التمثيل [١].

فيقال لهم [٢]. وهكذا فى الشرعيات، فإنه متى قام الدليل على أن الحكم معلق بالوصف الجامع لم يحتج إلى الأصل، بل نفس الدليل الدال على أن الحكم معلق بالوصف كاف [٣].

---

(١) انظر ص١٦٥ وما بعدها فى « معيار العلم » لحجة الإسلام الغزالى تحقيق الدكتور سليمان دنيا ط القاهرة سنة ١٩٦١

(٢) الأصح « له » أى يقال للمنازع . حيث أفرد فى قوله « ومنازعهم » وكان يستقيم التعبير لو قال : ومنازعوهم .

(٣) وجمهور النظار الذين سار ابن تيمية على رأيهم يرون أن الحكم فى قياس التمثيل انما هو ثابت بمقتضى قياس الغائب على الشاهد بناء على أن الحكم فى الشاهد هو الأصل لثبوته بالنص .

وحيث إن العلة التى استنبط الفقهاء أنها الوصف الذى من أجله وجد الحكم فى الأصل قد وجد فى الفرع فيثبت الحكم فى الفرع قياسا على الأصل .

وقد أنكر متأخرو أهل الكلام والرأى وجود هذا القياس فى العقليات وقالوا :

إن الحكم فى الغائب ليس ثابتاً بالقياس على الشاهد بل بمقتضى كلية الوصف الذى يشمل الشاهد والغائب فلم يكن الحكم بالقياس .

فمثلا : لو قال الشارع حرمت الخمر واستنبط الفقهاء أن علة التحريم هى الاسكار يكون كل إسكار وجد فى أى محل موجبا لتحريم ذلك المحل بمقتضى أنه جزئى من جزئيات هذا الإسكار .

وقد أجاب ابن تيمية على المنازع بأن ماذكر تموه من أن الحكم ثابت بمقتضى لوصف الكلى .

وأن لا قياس لغائب على شاهد فى العقليات يقال أيضاً فى الشرعيات وأن الحكم فى الشرعيات ثابت بمقتضى الوصف الجامع الكلى لا بمقتضى قياس الغائب على الشاهد .

فإن قال المنازع : إن الوصف الجامع لا يلزم من وجوده وجود الحكم فى غير الشاهد لأنه أعم من حيث المحل ولا يلزم من وجود الأعم وجود الأخص إذ قد يتحقق الأعم بدون الأخص .

نعم يلزم من وجود الأخص وجود الأعم إذ يلزم من وجود الإنسان وجود الحياة ولا يلزم من وجود الحياة وجود الإنسان .

=

لكن لما كان هذا كليا ، والكلى لا يوجد إلا معيناً كان تعيين «الأصل» مما يعلم به تحقق هذا الكلى . وهذا أمر نافع فى الشرعيات والعقليات .

فعلمت أن «القياس» حيث قام الدليل على أن الجامع مناط الحكم أو على إلغاء (١٠٧ ص) الفارق بين الأصل والفرع ، فهو قياس صحيح ودليل صحيح فى أى شىء كان .

تنازع الناس فى مسمى القياس ·

وقد تنازع الناس فى مسمى «القياس» .

فقالت طائفة من أهل الأصول . هو حقيقة فى قياس « التمثيل» مجاز فى «قياس الشمول» كأبى حامد وأبى محمد المقدسى وغيرهما .

وقالت طائفة . بل هو بالعكس . حقيقة فى «الشمول» مجاز فى«التمثيل» كابن حزم وغيره .

= من ثم لا يوجد الحكم فى المقيس لوجود الوصف الجامع لجواز أن يكون الوصف الجامع وهو الأعم قد تحقق فى الأصل ولم يتحقق فى غيره الذى هو الغائب .

قلنا : نعم إنه لا يلزم من وجود الأعم وجود الأخص لكن يلزم من وجود الأعم وجود مقتضاه وهو الحكم لأنه لازم للوصف .

من ثم وجب أن يكون الحكم أعم من الوصف .

فالوصف من حيث الحكم أخص ومن حيث المحل أعم فهو إذا ما وجد وجد مقتضاه فى أى محل لأن المقتضى وهو الحكم أعم منه .

أما من حيث المحل فلا يلزم من وجوده فى محل وجوده فى محل آخر إذ قد يتحقق فى محل ولا يتحقق فى غيره ضرورة انفراد الأعم عن الأخص .

أما إنفراد الأعم عن مقتضاه الذى هو الحكم فلا ·

وكلامنا انما هو فى الحكم بالنسبة للوصف لا بالنسبة للمحل ·

من هنا يتضح أن كلام المنازع انما هو بالنظر إلى الوصف ومحل الحكم لا بالنظر إلى الوصف ومقتضاه الذى هو الحكم ·

وقال جمهور العلماء . بل هو حقيقة فيهما و « القياس العقلى » يتناولها جميعاً . وهذا قول أكثر من تكلم فى «أصول الدين» و«أصول الفقه» وأنواع العلوم العقلية . وهو الصواب وهو قول الجمهور من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم كالشيخ أبى حامد والقاضى أبى الطيب وأمثالها وكالقاضى أبى يعلى والقاضى يعقوب[1] . والحلوانى[2] وأبى الخطاب[3] وابن عقيل وابن الزاغونى وغيرهم ، فإن حقيقة أحدهما هو حقيقة الآخر . وإنما تختلف صورة الاستدلال.

أصل القياس فى اللغة

● و«القياس» « فى اللغة تقدير الشىء بغيره » وهذا يتناول « تقدير الشىء المعين بنظيره المعين » وتقديره بالأمر الكلى المتناول له ولأمثاله فإن الكلى هو « مثال فى الذهن لجزئياته » ، ولهذا كان مطابقاً موافقاً له .

حقيقة « قياس الشمول »

و « قياس الشمول » هو انتقال الذهن من « المعين » إلى المعنى العام المشترك الكلى المتناول له ولغيره ، والحكم عليه بما يلزم المشترك الكلى بأن ينتقل من ذلك الكلى اللازم إلى الملزوم الأول ـ وهو المعين . فهو انتقال من خاص إلى عام ثم انتقال من ذلك العام « إلى » الخاص » من « جزئى » إلى « كلى » ثم من ذلك « الكلى » إلى الجزئى » الأول فيحكم عليه بذلك الكلى.

---

(١) هو القاضى أبو على يعقوب بن إبراهيم بن أحمد بن سطورا العكبرى تلميذ أبى يعلى فى الفقه الحنبلى له مؤلفات فى الفروع والأصول . كان أعرف قضاة وقته بأحكام القضاء توفى سنة ٤٨٨ هـ

(٢) هو أبو الفتح محمد بن على بن محمد الحلوانى الحنبلى تفقه على القاضى أبى على يعقوب تلميذ أبى يعلى توفى سنة ٥٠٥ هـ .

(٣) هو محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلاذانى شيخ الحنابلة فى عصره تفقه على القاضى أبى يعلى وصنف فى المذهب والخلاف والشعر والأصول توفى ببغداد سنة ٥١٠ هـ ودفن بجوار الإمام أحمد .

ولهذا كان « الدليل » أخص من مدلوله (١٠٨ص) الذى هو « الحكم» ، فإنه يلزم من وجود « الدليل » وجود « الحكم» و « واللازم» لا يكون أخص من «ملزومه» بل أعم منه أو مساويه وهو المعنى بكونه أعم .

و « المدلول عليه» الذى هو محل الحكم وهو المحكوم عليه المخبر عنه ، الموصوف ، الموضوع إما أخص من «الدليل » وإما مساويه — فيطلق عليه القول بأنه أخص منه لا يكون أعم من «الدليل» إذ لو كان أعم منه لم يكن «الدليل لازماله » وإذا لم يكن لازماله لم يعلم أن لازم « الدليل » - وهو الحكم - لازم له فلا يعلم ثبوت الحكم له فلا يكون الدليل دليلا، وإنما يكون إذا كان لازما « للمحكوم عليه » الموصوف المخبر عنه الذى يسمى « الموضوع و «المبتدأ» مستلزما « للحكم» الذى هو صفة وخبر وحكم وهو الذى يسمى « المحمول » و « الخبر » .

وهذا « كالسكر » الذى هو أعم من « النبيذ » المتنازع فيه وأخص من «التحريم » .

وقد يكون « الدليل» مساويا فى العموم والخصوص« للحكم» و«لمحله »(١).

وبأى صورة ذهنية أو لفظية ـ صور « الدليل » فحقيقته واحدة وإن ما يعتبر فى كونه « دليلا » هو كونه « مستلزما للحكم لازما للمحكوم عليه » فهذا هو جهة دلالته ـ سواء صور قياس «شمول» و « تمثيل أو لم يصور كذلك.

وهذا أمر يعقله القلب وإن لم يعبر عنه اللسان . ولهذا كانت أذهان بنى آدم تستدل بالأدلة على المدلولات وإن لم يعبروا عن ذلك بالعبارات المبينة لما فى نفوسهم .

---

(١) تحقق هذه المساواة فيما إذا قلنا .

الإنسان ضاحك وكل ضاحك قابل للتعلم ∴ الإنسان قابل للتعلم

وقد يعبرون بعبارات مبينه لمعانيهم وإن لم يسلكوا اصطلاح طائفة معينة (١٠٩ ص) من أهل الكلام ولا المنطق ولا غيرهم. فالعلم بذلك الملزوم لابد أن يكون بينا بنفسه أو بدليل آخر.

حقيقة «قياس التمثيل» والموازنه بينه وبين «قياس الشمول»:

وأما «قياس التمثيل» فهو انتقال الذهن من «حكم معين» إلى «حكم معين» لاشتراكهما فى ذلك المعنى المشترك الكلى، لأن ذلك «الحكم» يلزم ذلك المشترك الكلى.

ثم العلم بذلك الملزوم لابد له من سبب إذا لم يكن بيناً كما تقدم.

فهنا يتصور المعينين أولا - وهما الأصل والفرع - ثم ينتقل إلى لازمهما وهو «المشترك» ثم إلى لازم اللازم وهو الحكم.

ولابد أن يعرف أن «الحكم لازم للمشترك - وهو الذى يسمى هناك قضية كبرى - ثم ينتقل إلى إثبات هذا اللازم للملزوم الأول المعين.

فهذا هو هذا فى الحقيقة وإنما يختلفان فى تصوير «الدليل» ونظمه. وإلا فالحقيقة التى صار بها دليلا — وهو أنه مستلزم المدلول-حقيقة واحدة.

ومن ظلم هؤلاء وجهلهم أنهم يضربون المثل فى «قياس التمثيل» بقول القائل: «السماء مؤلفة فتكون محدثه قياساً على الإنسان» ثم يوردون على هذا القياس مايختص به لخصوص المادة. وهذا يرد عليه ولو جعل «قياس الشمول» فإنه لو قيل:

«السماء مؤلفة وكل مؤلف محدث» لورد عليه هذه الأسئلة وزيادة[1].

---

(١) انظر: الغزالى: معيار العلم ص١٦٥ وما بعدها تحقيق دكتور سليمان دنيا ط القاهرة سنة ١٩٦١

ولـكن إذا أخذ « قياس الشمول » فى مادة معلومة بينة لم يكن فرق بينه وبين . قياس التمثيل [١] بل قد يكون « التمثيل » أبين ولهذا كان العقلاء يقيسون به [٢] .

قولهم فى الحد أنه لايحصل بالمثال

* وكذلك (١١٠ ص) قولهم فى « الحد » إنه « لايحصل بالمثال » إنما ذلك فى المثال الذى لايحصل به التمييز بين المحدود وبين غيره . بحيث يعرف به ما يلازم المحدود طرداً وعكسا ، بحيث يوجد حيث وجد وينتفى حيث انتفى فإن الحد المميز للمحدود هو ما به يعرف الملازم المطابق طرداً وعكسا .

فكل ما حصل هذا فقد ميز المحدود عن غيره. وهذا هو الحد عند جماهير النظار ولا يسوغون إدخال « الجنس العام » فى الحد .

فإذا كان المقصود الحد بحسب الاسم فسأل بعض العجم عن مسمى « الخبز » فأرى « رغيفا » وقيل له : هذا فقد يفهم أن هذا اللفظ يوجد فيه كل ما هو « خبز » سواء كان على صورة « الرغيف » أو غير صورته وقد بسط الـكلام على ما ذكروه وذكره المنطقيون على « المحصل » وغير ذلك.

وجد هذا فى الأمثلة المجردة إذا كان المقصود إثبات الجيم للألف والحد الأوسط هو الباء فقيل :

كل ألف باءٌ وكل باء جيمٌ أنتج : كل ألف جيمٌ

ولـكن يحتاج ذلك إلى إثبات « القضية الـكبرى » مع « الصغرى » .

---

(٢) زاد فى صون المنطق : فإن الـكلى هو مثال فى الذهن لجزئياته . ولهذا كان مطابقا موافقا له .

(٣) فى صون المنطق : يثبتون به .

فإذا قيل :

كل ألف جيم قياسا على الدال

لأن الدال هى جيم

وإنما كانت جيما لأنها باء

والألف أيضاً باء

فتكون الألف جيما لأشتراكهما فى المستلزم للجيم وهو الباء .

كان هـذا صحيحاً فى معنى الأول لـكن فيه زيادة مثال قيست عليه الألف مع أن الحد الأوسط » ـ وهو الباء ـ موجود فيهما .

دعواهم فى « البرهان » أنه يفيدالعلوم الـكمالية:

فإن قيل : ماذكرتموه من كون « البرهان » لا بد فيه من قضية كلية صحيح ولهذا لا يثبتون به إلا مطلوبا كلياً ويقولون : « البرهان لا يفيد إلا الـكليات ».

ثم أشرف الـكليات هى « العقليات المحضـــة التى لا تقبل التغيير والتبديل ». فهى التى تكمل بها النفس وتصير [١١١ ص] عالمـاً معقولا موازياً للعالم الموجود بخلاف القضايا التى تتبدل وتتغير .

وإذا كان المطلوب هو الـكليات العقلية التى لا تقبل التبديل والتغيير فتلك إنما تحصل « بالقضايا العقلية الواجب قبولها » . بل أنما تـكون فى القضايا التى جهتها « الوجوب » كما يقال « كل إنسان حيوان » و « كل موجود فإما واجب وإما ممكن » . ونحو ذلك من القضايا الـكلية التى لا تقبل التغيير :

أقسام العلوم عندهم ثلاثة

ولهذا كانت العلوم عندهم ثلاثة :

العلم الطبيعى

إما علم لا يتجرد عن المادة لا فى الذهن ولا فى الخارج وهو « الطبيعى » وموضوعه « الجسم » .

العلم الرياضى

وإما علم مجرد عن المادة فى الذهن لا فى الخارج وهو « الرياضى » كالكلام فى المقدار » و« العدد »

العلم الإلهى

وإما ما يتجرد عن المادة فيهما وهو « الإلهى » وموضوعه « الوجود المطلق » بلواحقه التى تلحقه من حيث هو « وجود » كانقسامه إلى (واجب) و« ممكن » و (جوهر) و (عرض) [1]

الجواهر الخمسة

وانقسام (الجوهر) إلى ماهو حال وما هو محل ومااليس بحال ولا محل بل هو يتعلق بذلك تعلق التدبير ، وإلى ماليس بحال ولا محل ولا هو متعلق بذلك [2]

فالأول هو (الصورة)

والثانى هو (المادة) وهو (الهيولى) ومعناه فى لغتهم (المحل)

---

(١) انظر : الفارابى : احصاء العلوم ص٥٢ ط القاهرة سنة ١٩٣١

(٢) انظر : ابن سينا : الشفاء ص٥٧ ط القاهرة سنة ١٩٦٠

والمركب منهما هو (الجسم[١])

والثالث هو (النفس)

والرابع هو (العقل)

وهذه الخمسة ، أقسام (الجوهر) عندهم .

كون الصورة جوهراً

والأول مقالى يجعله أكثرهم من مقولة (الجوهر). ولـكن طائفة من متأخريهم كابن سينا [٢] امتنعوا من تسميته «جوهرا» وقالوا : « الجوهر [هو] ما إذا وجد كان وجوده لا فى موضوع » أى : لا فى محل يستغنى عن الحال فيه . وهذا إنما يكون فيما وجوده غير (ماهيته) ، والأول ليس كذلك فلا يكون (جوهرا). وهذا مما خالفوا فيه سلفهم ونازعوهم فيه نزاعاً لفظيا ولم [٢١١ص] يأتو بفرق صحيح معقول . فإن تخصيص اسم (الجوهر) بما ذكروه أمر اصطلاحى .

وأولئك يقولون . بل هو (كل ماليس فى موضوع) كما يقول المتكلمون (كل ماهو قائم بنفسه) أو (كل ماهو متميز) أو (كل ما قامت به الصفات) أو (كل ما حمل الأعراض) ونحو ذلك .

وأما الفرق المعنوى فـدعواهم أن (وجود الممكنات زائد على ماهيتها فى الخارج) باطل . ودعواهم أن (الأول وجـود مقيدة بالسلوب) أيضاً باطل كما هو مبسوط فى موضعه [٣]

---

(١) وهو الثالث فى ترتيب العدد وما بعده الرابع — وهو النفس — والخامس من أقسام الجوهر هو العقل .

(٢) انظر : ابن سينا — الشفاء ص٥٨ ، ٥٩

(٣) سيوضح المصنف ذلك فيما يأتى بالتفصيل تحت عنوان « حقيقة توحيد الفلاسفة » وانظر ص ١٧٤ وما بعدها جا من موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ط١ القاهرة سنة ١٩٥١

علم « المقولات العشر »

مع أن تقسيم « الوجود » إلى « واجب » و « ممكن » هو تقسيم ابن سينا وأتباعه . [١] وأما أرسطو والمتقدمون فلا يقسمونه إلا إلى « جوهر » « وعرض » و « الممكن عندهم لايكون إلا « حادثا » كما اتفق على ذلك سائر العقلاء . وهـذا العلم هو علم « المقولات العشر » وهو المسمى عندهم « قاطيغورياس » [٢] .

الأدلة على بطلان دعواهم فى « البرهان »

والمقصود هنا الكلام على « البرهان » . فيقال :

هذا الـكلام وإن ضل به طوائف فهو كلام مزخرف وفيه من الباطل مايطول وصفه . لكن ننبه على بعض مافيه . وذلك من وجوه :

الوجه الاول

« البرهان » لايفيد العلم بشيء من الموجودات

الأول أن يقال : إذا كان « البرهان » لايفيد إلا العلم بالـكليات والـكليات إنما تتحقق فىالأذهان لا فى الأعيان،وليس فى الخارج إلا موجود معين،لم يعلم (بالبرهان) شيء من المعينات ، فلا يعلم به موجود أصلا بل إنما يعلم به أمور مقدرة فى الأذهان .

ومعلوم أن النفس لو قدر أن كما لها فى العلم فقط وإن كانت هذه قضية

---

(١) انظر ابن سينا : الشفاء ص٣٧

(٢) انظر : عبد الرحمن بدوى : منطق أرسطو جـ١ ص٣ ط القاهرة سنة ١٩٤٨

كاذبة كما بسط فى موضعه (١) فليس هذا علما تكمل به النفس ، إذ لم تعلم شيئا من الموجودات ولا صارت عالماً معقولا موازيا للعالم الموجود، بل صارت عالماً لأمور كلية مقدرة لا يعلم بها شىء من العالم الموجود . وأى خير فى هـذا فضلا عن أن يكون كمالا ؟

الوجه الثانى

لا يعلم (بالبرهان) (واجب الوجود) ولا (العقول) إلخ

الثانى أن يقال : أشرف الموجودات هو (واجب الوجود) ووجوده معين - لا كلى فإن الكلى لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه (وواجب الوجود) يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه . وإن لم يعلم منه (ما [١١٣ص] يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه) بل إنما عُلِم أمر كلى مشترك بينه وبين غيره لم يكن قد عُلِم (واجب الوجود) .

وكذلك (الجواهر العقلية) عندهم — وهى (العقول العشرة (٢)) أو أكثر من ذلك عند من يجعلها أكثر من ذلك عندهم ، كالسهروردى المقتول وأبى البركات (٣) ، وغيرهما - كلها جواهر معينة لا أمور كلية . فإذا لم يعلم إلا الكليات لم يعلم شىء منها .

---

(١) سيأتى ذلك فى الوجه الخامس .

(٢) العقول العشرة نظرية فى خلق العالم بطريق الفيض من الله ، وقد نشأت لحل إشكال ورد فى التفلسف القديم وهو كيف تصدر الكثرة المطلقة عن الواحد من كل وجه ؟ وكيف يتصل الكامل بالناقص ؟ فكانت هـذه النظرية التى ظهرت لتبعد الكثرة والنقص عن منطقة الواحد من كل وجه .

(٣) انظر « المعتبر » ج٣ ص١٠٦ وما بعدها ط دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن سنة ١٣٥٧ هـ .

وكذلك (الأفلاك) التي يقولون أنها (أزلية أبدية [١]) وهي معينة فإذا لم تعلم إلا الكليات لم تكن معلومة .

فلا يعلم (واجب الوجود) ولا (العقول) ولا شيء من (النفوس) ولا (الأفلاك) بل ولا (العناصر) ولا (المولدات) وهـذه جملة (الموجودات) عندهم . فأي علم هنا تكمل به النفس !

الوجه الثالث

ليس (العلم الالهي) عندهم علماً بالخالق ولا بالمخلوق

والثالث أن يقال . العلم الأعلى عندهم الذي هو الفلسفة الأولى والحكمة العليا (علم ما بعد الطبيعة) باعتبار الاستدلال ـــ وماهو (قبلها) باعتبار الوجود) ـ وهو الذي يسميه طائفة منهم (العلم الإلهي)

وموضوع هذا العلم هو (الوجود المطلق الكلي) المنقسم إلى (واجب) و (ممكن) و (قديم) و (محدث) و (جوهر) و (عرض) .

إيراد لابن المطهر الحلي [٢]

وقـد أورد بعض المتأخرين من الشيعة المصنفين في علمهم ماذكر أنه ـ (الأسرار الخفية في العلوم العقلية) ـ عليهم سؤالا .

---

(١) ابن‌سينا : النجاة ص٢٥٢ وما بعدها ط القاهرة سنة ١٩٣٨ .

(٢) هو جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي . انتهت إليه رئاسة الإمامية في عصره توفي سنة ٧٢٦ هـ .

ذكر له المؤرخون نحو سبعين كتابا منها « منهاج الكرامة في معرفة الإمامة » نحا فيه نحو المذهب الشيعي .

وقد رد عليه المصنف في كتابه الممتاز « منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية » .

قال : إن كان موضوعه (كل موجود) فلا يبحث فيه عن عوارض (كل موجود) .

وإن كان أخص من ذلك (كالواجب) و(الممكن) فذلك جزء منه التقسيم نوعان : تقسيم الكل إلى أجزائه وتقسيم (الكلى) إلى جزئياته

فيقال له : القسمة نوعان : قسمة (الكلى) إلى جزئياته وقسمة « الكل » إلى أجزائه . والقسمة الثانية [١١٤] هى المعروفة فى الأمر العام كما يقول العلماء (باب القسمة) ويذكرون قسمة المواريث والغنائم والأرض وغير ذلك . ومنه قوله تعالى : ونبئهم أن الماء قسمه بينهم كل شرب محتضر [١] ومنه قوله تعالى (لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم)[٢]

وأما تقسيم (الكلى) إلى جزئياته فمثل قولنا : (الحيوان ينقسم إلى (ناطق) و (أعجم) وهو (قسمة) الجنس (إلى أنواعه) و(النوع) إلى (أشخاصه) .

استطراد :

اختلاف النحاة فى قسم الكلام إلى اسم وفعل وحرف

ولهذا كان النحـــاة إذا أرادوا أن يقسموا مايقسمونه إلى اسم وفعل وحرف يختلف كلامهم فكثير منهم يقول (الكلام ينقسم إلى اسم وفعل وحرف) وهذا هو الذى يذكره قدماء النحاة فاعترض عليهم بعض من صنف فى قوانين النحو كالكزولى [٣] وقالوا : (كل جنس قسم الى أنواعه أو أنواع أشخاصه فاسم المقسوم الأعلى صادق على الأنواع والأشخاص وإلا فليست بأقسام له) . فصاروا يقولون : (الكلمة تنقسم إلى اسم وفعل وحرف ويقولون : (الكلمة جنس تحته أنواع ـ الاسم والفعل والحرف .

---

(١) القمر ٥٤ : ٢٨

(٢) الحجر ١٥ : ٤٤

(٣) هو أبو موسى عيسى بن عبد العزيز بن غيسى الجزولى نسبة إلى جزوله ويقال لها أيضاً كزوله — بطن مشهور من البربرى اليز ذكتى البربر المراكشى إمام من أئمة علم النحو له فى ذلك المقدمة الجزولية التى تسمى « بالقانون » توفى سنة ٦٠٧ هـ .

وهذا الإعتراض خطأ من أورده ؛ لأن أولئك لم يقصدوا تقسيم (الكلى) إلى « جزئياته » وإنما قصدوا تقسيم « الكل » إلى « أجزائه » وهو التقسيم المعروف أولا فى العقول واللغات .

كما إذا قلت : هـذه الأرض مقسومة فلفلان هذا الجانب ولفلان هذا الجانب كما قال تعالى: ونبئهم أن الماء قسمة بينهم كل شرب محتضر » والكلام مركب من الأسماء والأفعال والحروف كما يتركب البيت من السقف والحيطان والأرض وكما أن بدن الإنسان مركب من أعضائه [١١٠ ص] المتميزة وأخلاطه الممتزجة فتقسيمه إلى الأعضاء والأخلاط تقسيم « كل » إلى « أجزائه ».

ومثل هذا يمتنع أن يصدق فيه اسم « المقسوم على الأجزاء » فليس كل واحد من أعضائه « بدنا » ولا كل من أخلاطه « بدنا » ولا كل من أجزاء السقف « بيتا » . وكذلك « الوجه » إذا قيل : ينقسم إلى جبين وأنف وعين وخد وغير ذلك لم يكن كل واحد من هذه الأعضاء « وجها » ونظائر هذا كثيرة .

وأما « الكلى » فإنما يوجد فى الذهن لا فى الخارج . فتبين أن تقسيم الأولين أظهر من تقسيم الآخرين.

استطراد

معنى « الكلمة » و« الحرف » فى كلام العرب

الكلمة فى الجملة التامة

• ثم إن الآخرين جعلوا أن « الكلمة » اسم جنس لهـذه الأنواع ، ولفظ « الكلمة » لا يوجد فى لغة العرب إلا اسما لجملة تامة ـ اسمية أو فعلية ـ كقول النبى ﷺ : كلمتان خفيفتان على اللسان حبيبتان إلى الرحمن ثقيلتان

فى الميزان » سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم [١] » وقوله : أصدق كلمة قالها شاعر ، كلمة لبيد « ألا كل شىء ماخلا الله باطل » [٢] ، وقوله فى النساء : « أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله [٣] » .

ومنه قوله تعالى :

وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا [٤]، وقوله تعالى:

وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا . مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا [٥] .

ومثل هذا كثير فى كلام العرب .

الكلمة والكلام هو جملة تامة

• وبعض متأخرى النحاة لما سمع بعض هذا قال : وقد يراد « بالكلام » « الكلمة » .

وليس الأمر كما زعمه . بل لا يوجد فى كلام العرب لفظ « الكلمة » إلا للجملة التامة التى هى « كلام » ولا تطلق العرب لفظ « كلمة » ولا « كلام » [١١٦ص] إلا على جملة تامة .

ولهذا ذكر سيبويه [٦] أنهم يحكون « بالقول » ما كان « كلاما » ولا يحكون به ما كان « قولا » .

---

(١) أخرجه أحمد والشيخان والترمذى والنسائى وابن ماجة وابن حبان من حديث أبى هريرة .

(٢) أخرجه الشيخان عن أبى هريرة .

(٣) من خطبته المشهورة فى حجة الوداع . أخرجه مسلم عن جابر بن عبد الله بلفظ « فاتقوا الله فى النساء فإنكم أخذتموهن بأمان الله .. الخ »

(٤) التوبة ٩ : ٤٠

(٥) الكهف ١٨ : ٤ — ٥

(٦) هو إمام النحاة عمرو بن عثمان بن قنبر ، كنيته أبو بشر ولقبه سيبويه . أول من بسط الكلام فى علم النحو وكتابه المسمى « كتاب سيبويه » هو عمدة المراجع لهذا الفن توفى سنة ١٨٠ هـ

لايصح تسمية المفردات كلمات إنما هي حروف

* وأما تسمية الاسم وحده « كلمة » والفعل وحده « كلمة » والحرف وحـده (كلمة) مثل (هل) و (بل) فهذا اصطلاح محض لبعض النحاة . ليس هذا من لغة العرب أصلا .

وإنما تسمي العرب هـذه المفردات « حروفا » . ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم :

« من قرأ القرآن فله بـكل حرف عشر حسنات . أما إني لا أقول (الام) حرف ولـكن ألف حرف ولام حرف وميم حرف[١] » .

والذي عليه محققو العلماء أن المراد « بالحرف » الاسم وحده والفعل ، وحرف المعنى « ألف حرف » وهذا اسم .

ولهذا لما سـأل الخليل[٢] أصحابه عن النطق « بالزاء » من « زيد » فقالوا : « زا » فقال : نطقتم « بالاسم » وإنما الحرف « زه » . ومنه قول أبي الأسود الدؤلي[٣] ، وذكر له لفظة من الغريب وقال: « هذا حرف لم يبلغك » فقال : « كل حرف لم يبلغ فلك فافعل به كذا » .

ولهذا ذكر سيبويه في أول « كتابه » التقسيم إلى « اسم » « وفعل » و « وحرف جاء لمعنى وليس باسم ولا فعل » فجعل الفصل من النوع الثالث أنه « حرف

---

(١) أخرجه الترمذي في فضائل القرآن والدارمي بلفظ « من قرأ حرفا من كتاب الله فله به حسنة والحسنة بعشر أمثالها . لا أقول آ ل م ولـكن ألف حرف ولام حرف وميم حرف » .

(٢) هو الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الأزدي الفراهيدي البصري يكنى بأبي عبد الرحمن من أئمة اللغة والأدب ، والواضع لعلم « العروض » - ميزان الشعر - وهو صاحب كتاب « العين » في اللغـة وهو إمام النحويين البصريين وأستاذ سيبويه توفي سنة ١٨٠ هـ .

(٣) هو ظالم بن عمرو بن ظالم - وقيل ابن سفيان - الـكناني البصري واضع علم النحو كان من مشاهير التابعين ، من الشيعة المخلصين لعلي رضي الله عنه توفي سنة ٦٩ هـ

جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل) فميزه بقوله «جاء لمعنى» عن حروف الهجاء، مثل « ألف » «با» « تا » فإن هذه حروف هجاء.

وهذه الألفاظ أسماء تعرب إذا عقدت وركبت ولكن إذا نطق بها قبل التركيب نطق بها ساكنة كما ينطق بأسماء العدد قبل التركيب والعقد فيقال واحد، اثنان، ثلاثة.

ولهذا يعلم الصبيان فى أول الأمر أسماء الحروف المفرده ا ،ب،ت ، ث ثم المركبة (١١٧) وهى أبجد هوز حطى، ويعلمون أسماء الأعداد ، واحد، إثنان، ثلاثة.

عود إلى أصل الموضوع :

والمقصود هنا أن التقسيم نوعان تقسيم « الكل» إلى « أجزائه » وهو أشهرها وأعرفهما فى العقول واللغات. والثانى تقسيم « الكلى » إلى «جزئياته » وهو التقسيم الثانى لأن « الكليات » هى «المعقولات الثانية ».

الجواب على ايراد ابن المطهر الحلى

فإذا قال القائل : « الوجود » الذى هو موضوع العلم الالهى عندهم أما أن يكون « كل موجود » أو بعضه وهو « الواجب »أو « الممكن » كان هذا الحصر خطأ منه، لأن موضوعه « الوجود الكلى » المنقسم إلى أنواعه لا « الكل » المنقسم إلى أجزائه.

ومعلوم أن « الوجود الكلى » يتكلمون فى لواحقه الذاتية لا فى لواحق « كل موجود ».

العلم الأعلى عند المنطقيين ليس علما « بموجود » فى الخارج :

لكن الذى تبين به خساسة ما عند القوم ونقص قدره أن هذا «الوجود

الكلى « إنما يكون » كليا فى الذهن « لا فى الخارج . فإذا كان هذا هو « العلم الأعلى » عندهم لم يكن « الأعلى » عندهم علما بشىء موجود فى الخارج بل علما بأمر مشترك بين جميع الموجودات ، وهو مسمى « الوجود » وذلك كمسمى « الشىء » . و « الذات » و « الحقيقية » و « النفس » و « والعين » و « الماهية » ونحو ذلك من المعانى العامة .

العلم الأعلى عند المسلمين هو العلم بالله

ومعلوم أن العلم بهذا ليس هو علما بموجود فى الخارج لا بالخالق ولا بالمخلوق ، وإنما هو علم بأمر تشترك فيه الموجودات لا يوجد إلا فى الذهن

ومن المتصورات ما يشترك فيه الوجود والمعدوم كقولنا « مذكور » و « معلوم » و « مخبر عنه » . فهذا اعم من ذاك .

* وهذا بخلاف العلم الأعلى عند المسلمين ، فإنه العلم بالله الذى هو فى نفسه أعلى من غيره من كل وجه .

والعلم به أعلى العلوم من كل وجه والعلم به [١١٨ص] أصل لكل علم .

وهم يسلمون أن العلم به إذا حصل على الوجه التام يستلزم العلم بكل موجود .

وهذا بخلاف العلم بمسمى « الوجود » فإن هذا لا حقيقة له فى الخارج ، ولا العلم بالقدر المشترك يستلزم العلم بأجناسه وأنواعه وما يتميز به كل شىء بل ليس فيه إلا علم بقدر مشترك لا تصور له فى الخارج وإنما هو علم بهذه المشتركات .

وليس فى مجرد العلم بذلك ما يوجب كمال النفس بل ولا فى العلم بأقسامه العامة ، فإنا إذا علمنا أن « الوجود » ينقسم إلى « جوهر » و « عرض » وأن أقسام « الجوهر » خمسة كما زعموه — مع أن ذلك ليس بصحيح[1] ولا يثبت مما ذكروه إلا « الجسم » .

---

(١) جواب الشرط محذوف اعتمادا على السياق وتقديره ، لم يفد ذلك كمالا للنفس .

وأما « المادة » و « الصورة » و « النفس » و « العقل » فلا يثبت لها حقيقة في الخارج إلا أن يكون « حسيا » أو « عرضا » .

ولكن ما يثبتونه يعود إلى أمر مقدر في النفس لا في الخارج كما قد بسط في موضعه »[1] .

تعظيم ابن حزم لأهل المنطق

* وقد اعترف بذلك من ينصرهم ويعظمهم كأبى محمد بن حزم[2] وغيره . ولتعظيمه المنطق رواه بإسناد إلى متى[3] الترجمان الذى يرجمه إلى العربية . ومع هذا فاعترف بما ذكرناه وقد بسط ذلك في موضعه . ونحن نفرض هنا وجود ذلك في الخارج . فالعلم بانقسام ذلك إلى (جواهر خمسة) وانقسام (العرض) إلى الأنواع التسعة[4] مع أنه لم يقم دليل على انقسامه إلى تسعة عند بعضهم وقد أنشدوا فيها :

زيد الطويل الأسود ابن مالك . في داره بالأمس كان يتكى
في يده سيف نضاه فانتضى . فهذه عشر مقولات سوى

فذكر في هذين البيتين : الجوهر[1] والكم[2] والكيف[3] والإضافة[4] [١١٩ ص] والأين[5] ومتى[6] والوضع[7] والملك[8] وأن يفعل[9] وأن ينفعل[10] ، ولما لم يقم دليل على حصر أجناسها العالية في تسعة جعلها بعضهم خمسة

---

(٢) انظر ابن تيمية ، الموافقة ص١٢٨ ، ١٧٤ ، ١٨٠
(٢) أنظر ابن حزم التقريب لحد المنطق والمدخل حـ ه ص ٩٩ ط القاهرة
(٣) هو متى بن يونس النصرانى يكنى بأبى بشر انتهت إليه رئاسة المنطقيين في عصره نشأ في أسكول مرمارى قرأ على قويرى وعلى روفيل وبنيامين وعلى أحمد بن كرنيب . وله تفسير من السريانى إلى العربى . فمن تفسيره كتاب تفسير الثلاث مقالات الأواخر من تفسير ثامسطيوس — كتاب البرهان .
وترجم مقالة اللام لأرسطو . كان ببغداد في خلافة الراضى بعد سنة ٣٢٠ هـ .
(انظر : ابن النديم الفهرست ص٣٦٨ ط القاهرة .
(٤) خبر المبتدأ الذى هو قوله « فالعلم » محذوف تقديره لا يفيد كما لا النفس .

و بعضهم ثلاثة الكم والكيف والإضافة (١)

والمقصود هنا أنه إذا علم هذا التقسيم (٢) وعندهم كلما كان أعم كان أقرب إلى المعقول وكان البرهان عليه أقوم ، فإنه لا يقوم برهان واجب القبول دائماً إلا على مالا يتغير .

وهذه الأعراض عندهم لا تقوم « بواجب الوجود » بل ولا (بالمعقول) إلا بعضها على نزاع بينهم . فيعود الكمال إلى تصور (وجود مطلق) لا حقيقة له فى الخارج كتصور (ذات مطلقة) و (شىء مطلق) و (حقيقة مطلقة) .

وأى كمال للنفس فى مجرد تصور هذه الأمور العامة الكلية إذا لم تتصور أعيان الموجودات المعينة الجزئية ؟ وأى علم فى هذا برب العالمين الذى لا تكمل النفوس إلا بمعرفته وعبادته محبة وذلا كما قد بسط فى موضعه (٣)

نهاية الفلاسفة بداية اليهود والنصارى

ولهذا كانت نهاية الفلاسفة — إذا هداهم الله بعض الهداية — بداية اليهود والنصارى الكفار فضلا عن المسلمين أمة محمد صلى الله عليه وسلم .

فإن ما عند اليهود والنصارى الكفار بعد النسخ والتبديل مما هو من نوع كمال النفس أفضل فى الجنس والكم والكيف مما عند الفلاسفة .

---

(١) انظر بالتفصيل : الدكتور على سامى النشار مناهج البحث عند مفكرى المسلمين ص٤٤ وما بعدها .

(٢) جواب الشرط محذوف تقديره : فلا يوجب ذلك كمالا للنفس .

(٣) سيأتى بسط ذلك فى الوجه الخامس من هذا المقام .

الوجه الرابع

العلم الرياضي لا تكمل به النفوس وإن ارتاضت به العقول

إن تقسيمهم العلوم إلى (الطبيعى) وإلى (الرياضى) وإلى (الإلهى) وجعلهم الرياضى أشرف من الطبيعى والإلهى أشرف من الرياضى هـو ممـا قلبوا به الحقائق .

الطبيعى اشرف الرياضى

* فإن العلم الطبيعى — وهو العلم بالأجسام الموجودة فى الخارج ومبدأ حركاتها وتحولاتها من حال إلى حال وما فيها من الطبائع — أشرف من مجرد تصور (مقادير مجردة) (وأعداد مجردة)[1] [١٢٠ ص] فإن كون الإنسان لا يتصور إلا شكلا مدوراً أو مثلثا أو مربعا — ولو تصور كل ما فى اقليدس[2] ـ أو لا يتصور إلا أعـداد مجردة ليس فيه علم بموجود فى الخارج وليس ذلك كمالا للنفس ولولا أن ذلك يطلب فيه معرفة المعدودات والمقدرات الخارجية التى هى أجسام وأعراض لما جعل علماً .

وإنما جعلوا (علم الهندسة) مبدأ لعلم (الهيئة) ليستعينوا به على براهين (الهيئة) أو ينتفعوا به فى عمارة الدنيا . هذا مع أن براهينهم لا تدل على شىء دلالة مطردة يقينية سالمة عن الفساد إلا فى هذه المواد الرياضية .

فإن علم (الحساب) الذى هو (علم بالكم المنفصل) و (الهندسة) التى هى

---

(١) هنا يتضح منهج ابن تيمية فى المعرفة وهو المنهج الذى يجعل المحسوس أصلا لكل المعارف ، إذ المعارف غير المحسوسة انما تقوم على التصور الذى ليس فيه دقة العيان . على أن التصور أساسه المدركات الحسية فمنها يأخذ وإليها يعود .
انظر : محمد إقبال تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ص١٤٨

(٢) هو « اقليدس الرياضى » (٣٣٠ — ٢٧٠) ق . م
صاحب « مبادىء الهندسة » جمعها ورتبها وعلم بالاسكندرية .
انظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ص٢١٠ ط القاهرة سنة ١٩٥٨

الحساب علم يقينى

(علم بالكم المتصل) علم يقينى لا يحتمل النقيض ألبتة مثل جمع الأعداد وقسمتها وضربها ونسبة بعضها إلى بعض ، فإنك إذا جمعت مائة إلى مائة علمت أنها مائتان وإذا قسمتها على عشرة كان لكل واحد عشرة وإذا ضربتها فى عشرة كان المرتفع مائة .

والضرب مقابل للقسمة ، فإن ضرب الأعداد الصحيحة تضعيف آحاد أحد العددين بآحاد العدد الآخر . والقسمة توزيع أحد العددين على آحاد العدد الآخر .

فإذا قسم المرتفع بالضرب على أحد العددين خرج المضروب الآخر . وإذا ضرب الخارج بالقسمة فى المقسوم عليه خرج المقسوم . فالمقسوم نظير المرتفع بالضرب . فكل واحد من المضروبين نظير المقسوم والمقسوم عليه . والنسبة تجمع هذا كله . فنسبة أحد المضروبين إلى المرتفع كنسبة الواحد إلى المضروب الآخر . ونسبة المرتفع إلى أحد المضروبين كنسبة الآخر إلى الواحد .

فهذه الأمور وأمثالها - مما يتكلم فيه [١٢١ ص] « الحساب » - أمر معقول مما يشترك فيه ذوو العقول .

وما من أحد من الناس إلا يعرف منه شيئاً فإنه ضرورى فى العلم ضرورى فى العمل .

ولهذا يمثلون به فى قولهم : « الواحد نصف الأثنين » . ولا ريب أن قضاياه كلية واجبة القبول لا تنتقض ألبتة .

استطراد :

مبدأ فلسفة فيثاغورس

* وهذا كان مبدأ فلسفتهم التى وضعها فيثاغورس وكانوا يسمون أصحابه (أصحاب العدد) وكانوا يظنون أن الأعداد المجردة موجودة خارج الذهن[1] .

ثم تبين لأفلاطون وأصحابه غلط ذلك . وظنوا أن الماهيات المجردة (كالإنسان المطلق) و (الفرس المطلق) موجودات خارج الذهن وأنها أزلية أبدية .

ثم تبين لأرسطو وأصحابه غلط ذلك فقالوا : بل هذه الماهيات المطلقة موجودة فى الخارج مقارنة لوجود الأشخاص · ومشى من مشى من أتباع أرسطو من المتأخرين على هذا[2] .

وهو أيضاً غلط ، فإن مافى الخارج ليس بكلى أصلا وليس فى الخارج إلا ماهو معين مخصوص .

وإذا قيل (الكلى الطبيعى فى الخارج) فمعناه أن ماهو كلى فى الذهن هو مطابق للأفراد الموجودة فى الخارج مطابقة (العام) لأفراده . والوجود فى الخارج معينا مختص ، ليس بكلى أصلا : ولكن فيه حصته من الكلى .

ما فى الذهن قد يوجد فى الخارج

* وما فى الذهن يطلق عليه أنه قد يوجد فى الخارج كما يقال : (فعلت مافى نفسى) (وفى نفسى أمور أريد فعلها) ومنه قوله تعالى :

---

(١) انظر : برتراند رسل تاريخ الفلسفة الغربية ص ٦٣ من الترجمة العربية ويوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٥

(٢) انظر فيما تقدم ص

(إلاَّ حَاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَاهَا(١)) وقول عمر : (كنت زورت فى نفسى مقالة أحببت أن أقولها)(٢) ونظائره كثيرة .

والكلى إذا وجد فى الخارج لايكون إلا معينا لا يكون كليا . فكونه كليا مشروط بكونه فى الذهن .

ومن أثبت ماهية لا فى الذهن ولا فى الخارج فتصور قوله تصورا تاماً يكفى العلم بفساد قوله . وهذه الأمور مبسوطة فى غير هذا الموضع (٣).

عود إلى أصل الموضوع :

والمقصود هنا أن هذا العلم الخاص هو الذى تقوم عليه براهين صادقة لكن لا تكمل بذلك نفس ولا تنجو به من عذاب ولا يحصل لها به سعادة .

ولهذا قال أبو حامد الغزالى وغيره فى علوم هؤلاء .

هى بين علوم صادقة وظنون كاذبة

« هى بين علوم صادقة لامنفعة فيها - ونعوذ بالله من [١٢٢ ص] علم لاينفع وبين ظنون كاذبة لاثقة بها (٣) - وإن بعض الظن اثم » ؟

يشيرون بالأول إلى العلوم الرياضية وبالثانى إلى مايقولونه فى الآيات وفى أحكام النجوم ونحو ذلك .

---

(١) سورة يوسف ١٢ : ٦٨

(٢) من خطبة عمر بن الخطاب رضى الله عنه يوم السقيفة .
وقد روى البخارى الأثر بطوله عن ابن عباس وكذا رواه الإمام أحمد .

(٣) انظر موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ص١٦ ، ١٢٨ ، ١٧٥ ، ١٧٧ ، ١٨٠ ، ٢٣٧ جـ١ تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ، ومحمد حامد الفقى ط القاهرة سنة ١٩٥١

(٣) انظر الغزالى « المنقذ من الضلال » ص١٠١ وما بعدها ، ص١٠٤ وما بعدها . تحقيق دكتور عبد الحليم محمود ط القاهرة سنة ١٩٥٥

الأسباب المغرية بالاشتغال بالعلم الرياضي وما أشبهه :

التلذذ والنفس

* لكن قد تلتذ النفس بذلك كما تلتذ بغير ذلك ، فإن الإنسان يلتذ بعلم مالم يكن علمه ، وسماع مالم يكن سمعه إذا لم يكن مشغولا عن ذلك بما هو أهم عنده منه كما قد يلتذ بأنواع من الأفعال التي هي من جنس اللهو واللعب .

تصحيح الذهن والادراك

* وأيضاً ففي الأدمان على معرفة ذلك تعتاد النفس العلم الصحيح والقضايا الصادقه والقياس المستقيم فيكون في ذلك تصحيح الذهن والادراك وتعويد النفس أنها تعلم الحق وتقوله لتستعين بذلك على المعرفة التي هي فوق ذلك .

ولهذا يقال : إنه كان أوائل الفلاسفة أول مايعلمون أولادهم العلم الرياضي[1] .

وكثير من شيوخهم في آخر أمره إنما يشتغل بذلك لأنه لما نظر في طرقهم وطرق من عارضهم من أهل الكلام الباطل لم يجد في ذلك ما هو حق أخذ يشغل نفسه بالعلم الرياضي كما كان يجرى مثل ذلك لمن هو من أئمة الفلاسفة كابن واصل[2] وغيره .

* وكذلك كثير من متأخرى أصحابنا يشتغلون وقت بطالتهم بعلم الفرائض والحساب والجبر والمقابلة والهندسة ونحو ذلك لأن فيه تفريحا للنفس وهو علم صحيح لا يدخل فيه غلط .

تفريح النفوس

* وقد جاء عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال : « إذا لهوتم

رياضة العقل

(١) لقد كانت الصلة بين الفلسفة والرياضة صلة كل بجزء على اعتبار أن الرياضة جزء من الفلسفة بل كان يتحتم على دارسي الفلسفة أن يكون بارعا في الرياضة . وقد نقل مؤرخو الفلسفة أنه قد نقش على مدخل الأكاديمية « لا يدخل هذا المكان من لم يكن عالم رياضة » .

(٢) هو محمد بن سالم بن نصر الله بن واصل أبو عبد الله المازني التميمي الحمدي ، مؤرخ ، عالم بالمنطق والهندسة والرياضة توفي ٦٩٧ هـ .

من مؤلفاته : « مفرج الكروب في أخبار بني أيوب » في التاريخ أما في المنطق فله « نخبة الفكر » و « هداية الألباب » و « شرح الموجز » للخونجي و «شرح الجمل» للخونجي أيضاً .

فالهو بالرمى وإذا تحدثتم فتحدثوا بالفرائض[1] » ، فإن حساب الفرائض (١٢٣ ص) علم معقول مبنى على أصل مشروع فتبقى فيه رياضة العقل وحفظ الشرع لكن ليس هو علما يطلب لذاته ولا تكمل به النفس .

الاستعانة على معرفة الكواكب

* وأولئك المشركون كانوا يعبدون الكواكب ويبنون لها الهياكل ويدعونها بأنواع الدعوات كما هو معروف من أخبارهم وما صنف على طريقهم من الكتب الموضوعة فى الشرك والسحر ودعوة الكواكب والعزائم والأقسام التى بها يعظم إبليس وجنوده ، وكان الشيطان بسبب السحر والشرك يغويهم بأشياء هى التى دعتهم إلى ذلك الشرك والسحر . فكانوا يرصدون الكواكب ليتعلموا مقاديرها ومقادير حركاتها وما بين بعضها وبعض من الاتصالات ليستعينوا بذلك على ما يرونه مناسبا لها .

معرفة الافلاك وعمارة الدنيا

• ولما كانت الأفلاك مستديرة ولم يكن معرفة حسابها إلا بمعرفة (الهندسة) وأحكام الخطوط المنحنية والمستقيمة تكلموا فى الهندسة لذلك ولعمارة الدنيا .

فلهذا صاروا يتوسعون فى ذلك ، وإلا فلو لم يتعلق بذلك غرض إلا مجرد تصور الأعداد والمقادير لم تكن هذه الغاية مما يوجب طلبها بالسعى المذكور .

وربما كانت هذه غاية لبعض الناس الذين يتلذذون بذلك ، فإن لذات النفوس أنواع ومنهم من يلتذ بالشطرنج والنرد والقمار حتى يشغله ذلك عما هو أنفع له منه .

---

(١) رواه الدارمى بلفظ « تعلموا الفرائض » وزاد ابن مسعود والطلاق والحج فإنه من دينكم .

مبدأ المنطق من الهندسة

« فكان مبدأ وضع (المنطق) من (الهندسة) فجعلوه أشكالا كالأشكال الهندسية وسموه (حدودا) كحدود تلك الأشكال لينتقلوا من الشكل المحسوس إلى الشكل المعقول(١) .

وهذا لضعف عقولهم وتعذر المعرفة عليهم إلا بالطريق البعيدة .

تيسير الله على المسلمين من العلم والعمل

والله تعالى قد يسر [١٢٤ ص] للمسلمين من العلم والبيان مع العمل الصالح والإيمان ما برزوا به على كل نوع من أنواع جنس الإنسان والحمد لله رب العالمين .

« العلم الآلهى » عندهم ليس له معلوم فى الخارج

وأما (العلم الآلهى) الذى هو عندهم مجرد عن المادة فى الذهن والخارج فقد تبين لك أنه ليس له (معلوم فى الخارج) انما هو علم بأمور كلية مطلقة لاتوجد كلية إلا فى الذهن .

وليس فى هذا من كمال النفس شىء .

---

(١) يربط ابن تيمية بين المنطق وعلم الهندسة من حيث إن الثانى كان مبدأ للأول مخالفا بذلك جمهور مؤرخى الفلسفة .

فقد قالوا : إن أرسطو لم يدخل المنطق فى أقسام العلم النظرى لأن موضوعه ليس وجوديا ولكنه ذهنى إذ هو علم قوانين الفكر بصرف النظر عن موضوع الفكر وعلى ذلك فهو علم يتعلم قبل الخوض فى أى علم آخر ليعلم به أى القضايا يطلب البرهان عليه وأى برهان يطلب لكل قضية فإن من الخلف طلب العلم ومنهج العلم فى آن واحد .

وعلى هذا فالمنطق عمل جديد ينشأ من رجوع العقل على نفسه لتقرير المنهج العلمى فموضوعه صورة العلم لامادته .

انظر بالتفصيل : يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ص١٥٠

ولكن مهما حاول المناطقة الأرسطيون الايغال فى الصورية والتجريد فإن المقولات الذهنية التى هى حقائق المنطق ليست فى أساسها إلا وقائع جزئية خارجية وهذا ما يريد ابن تيمية أن يثبته وهذا يتمشى مع مذهبه العام فى أن الحقائق الخارجية هى أساس الحقائق الذهنية .

لايمكن معرفة الله بالبرهان

وإن عرفوا (واجب الوجود) بخصوصه فهو علم بمعين يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه .

وهذا مما لايدل عليه (القياس) الذى يسمونه (البرهان) .

فبرهانهم لايدل على شىء معين بخصوصه لا (واجب الوجود) ولا غيره. وإنما يدل على (أمر كلى) « والكلى »لايمنع تصوره من وقوع الشركة فيه . ومن لم يتصور مايمتنع الشركة فيه لم يكن قد عرف الله .

ومن لم يثبت للرب إلا معرفة الكليات كما يزعمه ابن سينا [1] وأمثاله وظن ذلك كمالا للرب وكذلك يظنه كمالا للنفس بطريق الأولى — لاسيما إذا قال : (إن النفس لاتدرك إلا الكليات وإنما يدرك الجزئيات البدن) — فهذا فى غاية الجهل .

وهذه الكليات التى لاتعرف بها الجزئيات الموجودة لا كمال فيها ألبتة . والنفس إنما تحب معرفة الكليات لتحيط بها بمعرفة الجزئيات فإذا لم يحصل ذلك لم تفرح النفس بذلك .

الوجه الخامس

كمال النفس بمعرفة الله مع العمل الصالح لا بمجرد معرفة الله فضلا عن كونه يحصل بمجرد علم الفلسفة

الوجه الخامس أن يقال: هب أن النفس تكمل بالكليات المجردة كما زعموه [١٢٥ ص] فما يذكرونه فى العلم الأعلى عندهم الناظر فى (الوجود» ولواحقه ليس كذلك ؛ فإن تصور معنى (الوجود) فقط أمر ظاهر حتى يستغنى عن الحد

---

(١) ابن سينا : الشفاء ص٣٠٨ والغزالى : تهافت الفلاسفة ص٢٠٤

عندهم لظهوره فليس هو المطلوب . وإنما المطلوب أقسامه .

ونفس انقسامه إلى واجب وممكن وجوهر وعرض وعلة ومعلول وقديم وحادث هو أخص من مسمى (الوجود) وليس فى مجرد معرفة انقسام الأمر العام فى الذهن إلى أقسام بدون معرفة الأقسام مايقتضى علما عظيما عاليا على تصور (الوجود)

الممكن ليس واجب البقاء

• فإذا عرفت الأقسام فليس فيها ماهو علم بمعلوم لايقبل التغير والاستحالة ؛ فإن هذه الأقسام عامتها إنما هو فى هذا العالم وكل ذلك يقبل التغير والاستحالة. وليس معهم دليل أصلا يدلهم على أن العالم لم يزل ولا يزال هكذا .

لادليل معهم على قدم العالم

• وجميع مايحتجون به على دوام الفاعل والفاعلية والزمان والحركة وتوابع ذلك فإنما يدل على قدم نوع ذلك ودوامه لا على قدم شىء معين ولا دوام شىء معين .

فالجزم بأن مدلول تلك الأدلة هو هـذا العالم أو شىء منه جهل محض لا مستند له إلا عدم العلم بموجود غير هذا العالم . وعدم العلم ليس علما بالعدم .

ولهذا لم يكن عند القوم إيمان بالغيب الذى أخبرت به الأنبياء فهم لايؤمنون ، لابالله ولا ملائكته ولا كتبه ولا رسله ولا البعث بعد الموت .

المراد بالغيب عند الفلاسفة

وإذا قالوا : نحن نثبت (العالم العقلى) أو (المعقول الخارج عن العالم المحسوس (وذلك هو (الغيب) ؛ فإن هذا [١٢٦ ص] — وإن كان قد ذكره طائفة من المتكلمة والمتفلسفة خطأ وضلال ، فإن مايثبتونه من المعقولات إنما يعود عند التحقيق إلى أمور مقدرة فى الأذهان لا موجودة فى الأعيان . والرسل أخبرت عما هو موجود فى الخارج وهو أكمل وأعظم وجودا مما نشهده فى الدنيا . فأين هذا من هذا ؟

أقوالهم في الرسل

وهم لما كانوا مكذبين بما أخبرت به الرسل في نفس الأمر واحتاجوا إلى الجمع بين قولهم وبين تصديق الرسل لما بهرهم من أمر الرسل قالوا : (إن الرسل قصدوا اخبار الجمهور بما يتخيل اليهم لينتفعوا بذلك في العدل الذي أقاموه لهم) .

ثم منهم من يقول :(إن الرسل عرفت ماعرفناه من نفي هذه الأمور)؛(١)

ومنهم من يقول : (بل لم يكونوا يعرفون هذا ، وإنما كان لهم كمال في القوة العملية لا النظرية (٢)) وأقل أتباع الرسل إذا تصور حقيقة ماعندهم وجده مما لا يرضى به أقل أتباع الرسل .

واذا علم بالأدلة أن هذا العالم يمتنع أن يكون شيء منه قديما أزليا وعلم بأخبار الأنبياء المؤيدة بالعقل أنه كان قبله عالم آخر منه خلق وأنه سوف يستحيل وتقوم القيامة ونحو ذلك علم أن غاية ماعندهم من الأحكام الكلية ليست مطابقة بل هي جهل لا علم .

وهب أنهم لم يعلموا ما أخبرت به الرسل فليس في العقل مايوجب ماادعوه من كون هذه الأنواع الكلية التي في هذا العالم أزلية أبدية لم تزل ولا تزال. فلا يكون العلم بذلك علما بكليات ثابتة . وعامة فلسفتهم الأولى وحكمتهم العليا [١٢٧ ص] من هذا الخط .

وكذلك من صنف على طريقتهم كصاحب (المباحث المشرقية (٣)) وصاحب (حكمة الاشراق (٤)) وصاحب (دقائق الحقائق (٥) و (رموز الكنوز (٦)

---

(١) انظر : ابن سينا : النجاة ص ٣٠٥

(٢) انظر : الفارابي أراء أهل المدينة الفاضلة والدكتور إبراهيم مدكور في الفلسفة الإسلامية ص ١١٧

(٣) لفخر الدين الرازي طبع في حيد آباد الركن في مجلدين سنة ١٣١٣ هـ .

(٤) للسهروردي المقتول وهو متن شرحه قطب الدين الشيرازي وغيره .

(٥ ، ٦) كلاهما لسيف الدين الآمدي المتوفى سنة ٦٣١ هـ وهما في الحكمة والثاني مختصر أبكار الأفكار للمؤلف . كشف جـ١ ص ٤٤١

وصاحب « كشف الحقائق[١] » وصاحب « الأسرار الخفية فى العلوم العقلية[٢] » وأمثال هؤلاء ممن لم يجرد القول لنصر مذهبهم مطلقاً ، ولا تخلص من أشراك ضلالهم مطلقاً ، بل شاركهم فى كثير من ضلالهم وشككهم فى كثير من محالهم ، وتخلص من بعض وبالهم وإن كان أيضاً لم ينصفهم فى بعض ما أصابوا فيه ، وأخطأ لعدم علمه بمرادهم ، أو لعدم معرفته أن ما قالوه صواب .

مآخذ علوم أبى على بن سينا وشيء من أحواله

ثم إن هؤلاء إنما يتبعون كلام ابن سينا . وابن سينا تكلم فى أشياء من الالهيات والنبوات والمعاد والشرائع لم يتكلم فيها سلفه ولا وصلت إليها عقولهم ولا بلغتها علومهم فإنه استفادها من المسلمين وإن كان إنما أخذ عن الملاحدة المنتسبين إلى المسلمين كالاسماعيلية . وكان أهل بيته من أهل دعوتهم من أتباع الحاكم العبيدى[٣] الذى كان هو وأهل بيته وأتباعه معروفين عند المسلمين بالالحاد . أحسن ما يظهرونه دين الرفض وهم فى الباطن يبطنون الكفر المحض .

---

(١) القاضى أثير الدين الأبهرى من تلاميذ الرازى توفى سنة ٦٦٣ هـ .

(٢) لابن المطهر الحلى المتوفى سنة ٧٢٦

(٣) هو منصور بن نزار بن معد أبو على الملقب بالحاكم بأمر الله ولد فى سنة ٣٧٥هـ وتوفى سنة ٤١٠ هـ وترتيبه بين الخلفاء الفاطميين السادس .
كان جوادا سفاكا للدماء . وقتل عدداً لايحصى من وزرائه وأعيان دولته .
وكان يشتغل بعلوم الفلسفة وينظر فى النجوم .. ودعا إلى تأليهه .

واغتيل بيد أحد الذين لقوا على يديه الشر الكثير . انظر الزركلى : الأعلام ج ٣ ص ١٠٧٥

* وقد صنف المسلمون فى كشف أسرارهم وهتك أستارهم كتبا كباراً وصغاراً وجاهدوهم باللسان واليـــــد إذ كانوا أحق بذلك من اليهود والنصارى .

ولو لم يكن إلا كتاب « كشف الأسرار وهتك الأستار[1] » للقاضى أبى بكر محمد بن الطيب وكتاب عبد الجبار بن أحمد[2] وكتاب [١٢٨ ص] أبى حامد الغزالى[3] وكلام أبى أسحق[4] وكلام ابن فورك[5] والقـاضى أبى يعلى[6] وابن عقيل[7] .

(١) للامام الباقلانى : ذكره صاحب كشف الظنون ج٢ ص ١٤٨٥ ط استانبول .

(٢) لم يذكر جولدزيهر فى مدخله لكتاب « المستظهرى » للغزالى أن القاضى عبد الجبار من بين الذين ألفوا فى الرد على الباطنية رغم ذكره لكثير من المعتزلة الذين ألفوا فى هذا الباب .

وقد رجعنا إلى قائمة أسماء كتب القاضى التى ذكرها الدكتور عبد الكريم عثمان فى مقدمته لكتاب « شرح الأصول الخمسة » فلم نجد اسما صريحا لكتاب فى الرد على الباطنية ولكنا وجدنا كتابا بعنوان نقض الامامة ولعله الذى يعنيه ابن تيمية .

(٣) كتاب أبى حامد الغزالى المستظهرى فى الرد على الباطنية أو فضائح الباطنية أو فضائح المستظهرية نشره جولدزيهر سنة ١٩١٦ فى ليدن عند برل قطعا تعادل ثلثه وقدم لها بالألمانية مقدمة مستفيضة تنقسم قسمين :

الأول : مدخل يتناول تأليف الكتاب وسوابق التأليف فى بابه .

والثانى : تحليل لمضمون الكتاب كله .

ثم نشره الدكتور عبد الرحمن بدوى كاملا لأول مرة فى القاهرة — الدار القومية للطباعة والنشر — سنة ١٩٦٤

(٤) لأبى إسحق الاسفرايينى كتاب تحت عنوان « جامع الجلى والخفى فى أصول الدين والرد على الملحدين » ذكره صاحب كشف الظنون ولعله الذى عناه المصنف .

(٥) لابن فورك كتاب « النظامى فى أصول الدين » ألفه لنظام الملك ولعله الذى أشار إليه المصنف .

(٦) لأبى يعلى مصنفات كثيرة منها : « إبطال التأويلات لأخبار الصفات » و « أربعة ردود على الأشعرية ، والكرامية ، والسالميـــة ، والمجسمة » و « إثبات إمامة الخلفاء الأربعة » ، و « تبرئة معاوية » ولعل فى بعض هذه الكتب كلاما على الباطنية .

(٧) لابن عقيل كتاب « الفنون » وهو كتاب كبير فى مائتى مجلد ولعل فيه بعض الكلام على الباطنية .

والشهرستانى[1] وغير هؤلاء مما يطول وصفه .

والمقصود هنا أن ابن سينا أخبر عن نفسه أن أهل بيته ـ أباه وأخاه ـ كانوا من هؤلاء الملاحدة ، وأنه إنما اشتغل بالفلسفة بسبب ذاك ؛ فإنه كان يسمعهم يذكرون « العقل » و « النفس » [4] .

المسلمون المبتدعون أعلم بالله من الفلاسفة

وهؤلاء المسلمون الذين كان ينتسب إليهم ، وهم مع الإلحاد الظاهر والكفر الباطن أعلم بالله من سلفه الفلاسفة كأرسطو وأتباعه ؛ فإن أولئك ليس عندهم من العلم بالله إلا ما عند عباد مشركى العرب ما هو خير منه .

* وقد ذكرت كلام أرسطو نفسه الذى ذكره فى «علم ما بعد الطبيعة» فى « مقالة اللام[5] » وغيرها وهو آخر منتهى فلسفته ، وبينت بعض ما فيه من الجهل ؛ فإنه ليس فى الطوائف المعروفين الذين يتكلمون فى «العلم الالهى»

---

(١) فى الملل والنحل للشهرستانى ج٢ص١٧٠ — ١٧٨ تحقيق الدكتور محمد بن فتح الله بدران بيان لمبادىء الباطنية وطرقها فى التأويل ومذهب التعليم ، وكيفية التأويل بالأعداد التى تختص بها الحروف ، وتفصيل القول فى دعوة الحسن بن الصباح ونقل الفصول التى ابتدأ بها الدعوة من الفارسية إلى العربية .

(٢) جواب الشرط محذوف تقديره : لكان فى ذلك الكفاية .

(٣) انظر للمصنف « رسالة فى الرد على النصيرية » ص٩٤ ط مصر سنة ١٣٢٣

(٤) قال ابن سينا فيما نقله عنه ابن أبى أصيبعة : وكان أبى ممن أجاب داعى المصريين ويعد من الإسماعيلية وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه م . وكذلك أخى . وكانوا ربما تذاكروا بينهم وأنا أسمعهم وأدرك مايقولونه ولا تقبله نفسى وابتدأوا يدعوننى أيضاً إليه ويجرون على ألسنتهم ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند .

انظر بالتفصيل : ابن أبى أصيبعة عيون الأنباء فى طبقات الأطباء والقفطى أخبار العلماء بأخبار الحكماء وبحث الدكتور عبد الحليم محمود تحت عنون التصوف عند ابن سينا .

(٥) انظر بالتفصيل : مقدمة الدكتور عبد الرحمن بدوى لكتابه « أرسطو عند العرب » ونشره « لمقالة اللام » من كتاب « مابعد الطبيعة » لأرسطو .

مع الخطأ والضلال مثل علماء اليهود والنصارى وأهــل البدع من المسلمين وغيرهم أجهل من هؤلاء ، ولا أبعد عن العلم بالله تعالى منهم .

وابن سينا لما عرف شيئاً من دين المسلمين - وكان قد تلقى ما تلقاه عن الملاحدة وعمن هو خير منهم من المعتزلة [١٢٩ ص] والرافضة — أراد أن يجمع بين ما عرفه بعقله من هؤلاء وبين ما أخـذه من سلفـه ، فتكلم فى الفلسفة بكلام مركب من كلام سلفه ومما أحدثه ، مثل كلامه فى النبوات ، وأسرار الآيات[١] والمنامات بل وكلامه فى بعض « الطبيعيـــات » و « المنطقيات » وكلامه فى « واجب الوجود[٢] » ونحو ذلك .

وإلا فأرسطو وأتباعه ليس فى كلامهم ذكر «واجب الوجود» ولاشىء من الأحكام التى « لواجب الوجود » وإنما يذكرون « العلة الأولى[٣] » ويثبتونه من حيث هو علة غائية للحركة الفلكية يتحرك الفلك للتشبه به .

اشتمال الفلسفة بعد اصلاحها على أصول فاسدة

* فابن سينا أصلح تلك الفلسفة الفاسدة بعض إصلاح ، حتى راجت على من لا يعرف دين الإسلام من الطلبة النظار . وصار[٤] يظهرلهم بعض مافيها من التناقض . فيتـكلم كل منهم بحسب ما عنـده ولـكن سلموا لهم أصولا فاسدة فى المنطق والطبيعيات والإلهيات ولم يعرفوا مادخل فيها من الباطل ، فصار ذلك سبباً إلى ضلالهم فى مطالب عالية إيمانية ومقاصد سامية قرآنية

(١) انظر بالتفصيل المقالة العاشرة من كتاب الشفاء لابن سينا جـ٢ ص ٤٣٥ وما بعدها .

(٢) الشفاء جـ١ ص٣٧

(٣) انظر بالتفصيل مذهب أرسطو فى ما بعدالطبيعة فى تاريخ الفلسفةاليونانية ليوسف كرم ص٢٣١ وتاريخ الفلسفة الغربية لبرتراند رسل ص٢٧٠ من الترجمة العربية وأرسطو لعبد الرحمن بدوى ص١٤٤

(٤) فى الأصل وصاروا وهو لغة ضعيفة .

خرجوا بها عن حقيقة العلم والإيمان . وصاروا بها فى كثير من ذلك لا يسمعون ولا يعقلون بل يتسفسطون فى العقليات ويقرمطون فى السمعيات .

النفس لها قوتان علمية وعملية

* والمقصود هنا التنبيه على أنه لو قدر أن النفس تكمل بمجرد العلم كما زعموه مع أنه قول باطل ؛ فإن النفس لها قوتان ، قوة علمية نظرية وقوة إرادية [١٣٠ ص] عملية فلا بد لها من كمال القوتين بمعرفة الله ، وعبادته .

لا تكمل النفس إلا بعبادة الله

* وعبادته تجمع محبته والذل له فلا تكمل نفس قط إلا بعبادة الله وحده لا شريك له .

والعبادة تجمع معرفته ومحبته والعبودية له[١] وبهذا بعث الله الرسل وأنزل الكتب الإلهية كلها تدعو إلى عبادة الله وحده لا شريك له .

سبب إسقاطهم العبادات عن الخواص

* وهؤلاء يجعلون العبادات التى أمرت بها الرسل مقصودها إصلاح أخلاق النفس لتستعد للعلم الذى زعموا أنه كمال النفس .

أو مقصودها إصلاح المنزل والمدينة وهو « الحكمة العلمية » فيجعلون العبادات وسائل محضة إلى ما يدعونه من العلم ولهذا يرون ذلك ساقطا عمن حصل المقصود كما تفعل الملاحدة الإسماعيلية ومن دخل فى الإلحاد أو بعضه وانتسب إلى الصوفية أو المتكلمين أو الشيعة أو غيرهم[٢] .

تزييف القول بأن الإيمان مجرد معرفة الله

قول الجهمية خير من قول هؤلاء

والجهمية قالوا : « الإيمان مجرد معرفة الله » . وهذا القول وإن كان من قولهم[٣] فإنه جعل « معرفة الله » بما يلزم ذلك من معرفة ملائكته وكتبه ورسله . وهؤلاء جعلوا الكمال معرفة « الوجود المطلق » ولواحقه .

---

(١) أنظر للمصنف . رسالة العبودية ط القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ ص ١ — ٤٤

(٢) سيأتى توضيح ذلك فى المقام الرابع تحت عنوان : بيان بعض ضلالات من معتقدات الفلاسفة

(٣) حذف جواب الشرط والتقدير « فهو فاسد مردود » .

وهذا أمر لو كان له حقيقة فى الخارج لم يكن كالا للنفس إلا معرفة خالقها سبحانه وتعالى .

الرد على الجهمية

* فهؤلاء الجهمية من أعظم مبتدعة المسلمين بل جعلهم غير واحد خارجين عن الثنتين و [السبعين] (١) فرقة كما يروى ذلك عن عبد الله بن المبارك (٢) ويوسف بن أسباط (٣) وهو قول طائفة من المتأخرين من أصحاب أحمد وغيرهم .

وقد كفر غير واحد من الأئمة كوكيع بن الجراح (٤) وأحمد بن حنبل

(١) فى الأصل « وسبعين » والأولى ماذكرناه .

(٢) عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلى مولاهم المروزى التركى الأب ، الخوارزمى الأم (أبو عبد الرحمن) عالم فقيه ، محدث ، مفسر ، مؤرخ ، نحوى ، لغوى ، صوفى رحل رحلات شاسعة .

توفى سنة ١٨١ هـ .

من تصانيفه ، كتاب الزهد والسنن فى الفقه كتاب التفسير ، التاريخ ، البر ، الصلة .

انظر : تذكرة الحفاظ حـ١ ص ٢٧٤ ط حيدر آباد الدكن ، ابن النديم : الفهرست حـ١ ص٢٢٨ وأبا نعيم الحلية حـ٨ ص١٦٢ ، حاجى خليفة ، كشف الظنون ص٧٥

(٣) يوسف بن أسباط الشيبانى ، الزاهد ، الواعظ . المحدث .

روى عن سفيان الثورى ، وثقه يحيى بن معين .

قال عنه البخارى كان قد دفن كتبه فكان لا يجىء بحديثه كما ينبغى .

وقال أبو حاتم : لا يحتج به .

لم يذكر الذهبى فى ميزان الاعتدال وفاته . وقد ذكر ابن حجر فى تهذيب التهذيب أنه توفى سنة ١٩٥

(انظر : ميزان الاعتدال للذهبى حـ٣ ص٣٢٨ ، تهذيب التهذيب حـ١١ ص٤٠٨

(٤) وكيع بن الجراح بن مليح الرؤاسى (أبو سفيان) فقيه ، محدث ، حافظ ، مفسر صوفى .

ولد بالكوفة وتفقه وحفظ الحديث ، وأراد الرشيد أن يوليه قضاء الكوفة فامتنع .

وتوفى منصرفا من الحج . من آثاره : السنن ، تفسير القرآن ، المعرفة والتاريخ ولد سنة ١٢٩ وتوفى يوم عاشوراء سنة ١٩٩ هـ وقيل سنة ١٩٨ كما يذكر صاحب طبقات الحنابلة .

انظر : ابن النديم : الفهرست ص ٢٢٦ ، الفراء : طبقات الحنابلة ص ٢٥٧ حاجى خليفة ، كشف الظنون ص٤٦١ ، ١٤٢٣

الزركلى : الأعلام ٩ ، ص١٣٥

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وغيرها لمن يقول هذا القول [١٣١ ص] وقالوا :

هـذا يلزم منه أن يكون إبليس وفرعون واليهود الذين يعرفونه كما يعرفون أبناءهم [١] مؤمنين .

* فقول الجهمية خير من قول هؤلاء ؛ فإن ماذكروه هو أصل ماتكمل به النفوس .

لكن لم يجمعوا بين علم النفس وبين إرادتها التى هى مبدأ القوة العملية وجعلوا الكمال فى نفس العلم وإن لم يصدقه قول ولا عمل ولا اقترن به من الخشية والمحبة والتعظيم وغير ذلك مما هو من أصول الإيمان ولوازمه .

وأما هؤلاء فبعدوا عن الكمال غاية البعد .

والمقصود هنا الكلام على « برهانهم » فقط ، وإنما ذكرنا بعض مالزمهم بسبب أصولهم الفاسدة .

واعلم أن بيان مافى كلامهم من الباطل والنقص لايستلزم كونهم أشقياء فى الآخرة إلا إذا بعث الله إليهم رسولا فلم يتبعوه .

ذل العادلين من طريق الرسل إلى طريق هؤلاء

* بل يعرف به أن من جاءته الرسل بالحق فعدل عن طريقهم إلى طريق هؤلاء كان من الأشقياء فى الآخرة .

والقوم لولا الأنبياء لكانوا أعقل من غيرهم . لكن الأنبياء جاءوا بالحق وبقاياه فى الأمم وإن كفروا ببعضه . حتى مشركى العرب كان عندهم بقايا من دين إبراهيم فكانوا بها خيراً من الفلاسفة المشركين الذين يوافقون أرسطو وأمثاله على أصولهم .

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى « الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون » (البقرة ٢ ، ١٤٦) .

الوجه السادس

« البرهان » لا يفيد أموراً كلية واجبة البقاء فى « الممكنات »

الوجه السادس : إنه كان المطلوب «بقياسهم البرهانى» معرفة الموجودات الممكنة فتلك ليس فيها ما هو واجب [١٣٢ ص] البقاء على حال واحدة أزلا وأبداً بل هى قابلة للتغير والإستحالة وما قدر أنه من اللازم لموصوفه فنفس الموصوف ليس بواجب البقاء فلا يكون العلم به علماً بموجود واجب الوجود .

لا دليل معهم على أزلية العالم

* وليس لهم على أزلية شىء من العالم دليل صحيح كما قد بسط موضعه(1)؛ وإنما غاية أدلتهم تستلزم دوام « نوع الفاعلية و » نوع المادة والمدة » . وذلك

---

(١) لقد نقد ابن تيمية فكرة مقارنة المفعول المعين لفاعله أزلا وأبدا فى كتابه «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول جـ٢ ص ٢٤٩ فقال :

« ... فإن الناس لهم فى مقارنة المعلول لعلته التامة والمفعول لفاعله ثلاثة أقوال : »

أول هذه الأقوال الثلاثة هو ما يبين موقف الفلاسفة من أزلية العالم ورد ابن تيمية عليهم وهاك النص .

« وقيل : يجب أن يقارن الأثر للمؤثر التام ولتأثيره ، بحيث لا يتأخر الأثر عن التأثير فى الزمان فلا يتعقبه ولا يتراخى عنه ، وهذا قول هؤلاء الدهرية القائلين إن العالم قديم عن موجب قديم .

وقولهم أفسد الأقوال الثلاثة وأعظمها تناقضا ، فإنه إذا كان الأمر كذلك لزم ألا يحدث فى العالم شىء ، فإن العلة التامة إذا كانت تستلزم مقارنة معلولها لها فى الزمان ، وكان الرب علة تامة فى الأزل لزم أن يقارنه كل معلول ، وكل ماسواه معلول له : إما بواسطة وإما بغير واسطة ، فيلزم ألا يحدث فى العالم شىء .

وأيضاً فما يحدث من الحوادث بعد ذلك يفتقر إلى علة تامة مقارنة له ، فيلزم تسلسل علل أو تمام علل ومعلولات فى آن واحد .

وهذا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء .

وإن قدر أن الرب لم يكن علة تامة فى الأزل بطل قولهم .

« ممكن موجود عين بعد عين من ذلك النوع » أبداً مع القول بأن كل «مفعول محدث مسبوق بالعدم» كما هو مقتضى العقل الصريح والنقل الصحيح؛ فإن القول بأن « المفعول المعين مقارن لفاعله أزلا وأبداً » مما يقضى صريح العقل بامتناعه . أى شىء قدر فاعله لا سيما إذا كان فاعلا باختياره كما دلت عليه الدلائل اليقينية ليست التى يذكرها المقصرون فى معرفة أصول العلم والدين كالرازى وأمثاله كما بسط فى موضعه (١) .

تزييف القول باقتران المعلول بعلته

* ومايذكرونه من« اقتران المعلول بعلته » فإذا أريد « بالعلة » مايكون مبدعا للمعلول فهذا باطل بصريح العقل .

ولهذا تقر بذلك جميع الفطر السليمة التى لم تفسد بالتقليد الباطل .

ولما كان هذا مستقراً فى الفطر كان نفس الإقرار بأنه خالق كل شىء موجباً لأن يكون كل ما سواه محدثاً مسبوقاً بالعدم .

* وإن قدر دوام الخالقين لمخلوق بعد مخلوق ، فهذا لاينافى فى أن يكون خالقاً لكل شىء وكل ما سواه محدث [١٣٣ ص] مسبوق بالعدم . ليس معه شىء سواه قديم بقدمه بل ذلك أعظم فى الكمال والجود والإفضال .

اقتران الشرط بمشروطه

* وأما إذا أريد « بالعلة » ما ليس كذلك كما يمثلون به من حركة الخاتم بحركة اليد وحصول الشعاع عن الشمس فليس هذا من باب « الفاعل » فى شىء بل هو من باب المشروط ، والشرط قد يقارن المشروط .

وأما « الفاعل » فيمتنع أن يقارنه مفعوله المعين وإن لم يمتنع أن يكون فاعلا لشىء بعد شىء فقدم نوع الفعل كقدم نوع الحركة . وذلك لا ينافى حدوث كل جزء من أجزائها بل يستلزمه لامتناع قدم شىء منها بعينه .

---

(١) سيأتى تفصيل ذلك فى الصفحات المقبلة فى نفس المقام .

الأول ليس مبدعا للعالم على رأى الفلاسفة

* وهذا مما عليه جماهير العقلاء من جميع الأمم حتى أرسطو وأتباعه ؛ فإنهم - وإن قالوا بقدم العالم - فهم لم يثبتوا له « مبدعا » ولا « علة فاعلة » بل « علة غائية يتحرك الفلك للتشبه بها » لأن حركة الفلك إرادية .

قول ابن سينا وأتباعه بعدم الممكن

* وهذا القول - وهو « أن الأول ليس مبدعا للعالم وإنما هو علة غائية للتشبه به » .

- وإن كان فى غاية الجهل والكفر فالمقصود أنهم وافقوا سائر العقلاء فى « أن الممكن المعلول لا يكون قديماً بقدم علته » كما يقول ذلك ابن سينا وموافقوه .

انكار ابن رشد قول ابن سينا

* ولهذا أنكر هذا القول ابن رشد [١] وأمثاله من الفلاسفة الذين اتبعوا طريقة أرسطو وسائر العقلاء فى ذلك . وبينوا أن ما ذكره ابن سينا مما خالف به [١٣٤ ص] سلفه وجماهير العقلاء[٢] ، وكان قصده أن يركب مذهباً من مذهب المتكلمين ومذهب سلفه فيجعل الموجود الممكن « معلول الواجب » - مفعولا له - مع كونه أزليا قديماً بقدمه واتبعه على إمكان ذلك أتباعه فى ذلك كالسهروردى الحلبى والرازى والآمدى والطوسى وغيرهم .

غلط الرازى على الفلاسفة والمتكلمين

* وزعم الرازى ما ذكره فى « محصله » أن « القول بكون الممكن المفعول المعلول يكون قديماً للموجب بالذات ، مما اتفق عليه الفلاسفة

---

(١) هو القاضى أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد ، مولده ومنشؤه بقرطبة ، مشهور بالفضل معتن بتحصيل العلوم . أوحد فى علم الفقه والخلاف . تتلمذ على الفقيه الحافظ أبى محمد بن رزق وكان مبرزا أيضاً فى علم الطب له فيه كتاب الكليات المشهور . كان بينه وبين ابن زهر مودة . نكب بسبب اشتغاله بالفلسفة وتحرر آرائه من تقليد الفقهاء .
من أشهر كتبه كتاب تهافت التهافت توفى سنة ٥٩٥ انظر بالتفصيل : ابن أبى أصيبعة حـ٢ ص٧٥

(٢) انظر ابن رشد : تهافت التهافت ص٧١ طبعة الحلبى .

والمتكلمون لكن المتكلمون يقولون بالحدوث لكون الفاعل عندهم فاعلا بالاختيار (١).

(١) وعبارة الرازى فى هذا المقام هى : اتفق المتكلمون على أن القديم يستحيل اسناده إلى الفاعل واتفقت الفلاسفة على أنه غير ممتنع زمانا ، فإن العالم قديم عندهم زمانا مع أنه فعل الله تعالى وعندى أن الخلاف فى هذا المقام لفظى ، لأن المتكلمين لم يجوزوا اسناد القديم إلى المؤثر الموجب بالذات ..

وأما الفلاسفة فإنهم إنما جوزوا انهاء العالم إلى البارى تعالى لكنه عندهم موجب بالذات، حتى لو اعتقدوا فيه كونه فاعلا بالاختيار لما جوزوا كونه موجدا للعالم القديم . فظهر من هذا اتفاق الكل على جواز اسناد القديم إلى الموجب القديم وامتناع اسناده إلى المختار » .

(انظر : الرازى محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص٥٥ — ٥٦ ط الخانجى .

وقد تعقبه ابن تيمية فى كتابه « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول » ص٢٥٠ حـ ٢ فقال : « ... ومن الناس من فرق بين تأثير القادر المختار ، وتأثير العلة الموجبة ، فزعم أن الأول لا يكون إلا مع تراخى الأثر ، والثانى لا يكون إلا مع مقارنة الأثر المؤثر . وهذا أيضا غلط ، فإن الأدلة الدالة توجب التسوية لو قدر أنه يمكن أن يكون للمؤثر غير قادر مختار ، فكيف إذا كان ممتنعا ؟ .

وكون المعلول والمفعول لايكون مفعولا معلولا إلا بعد عدمه هو من القضايا الضرورية التى اتفق عليها عامة العقلاء من الأولين والآخرين ، وكل هؤلاء يقولون: ما كان معلولا يمكن وجوده ويمكن عدمه لا يكون إلا حادثا مسبوقا بالعدم .

وممن قال بذلك أرسطو وأتباعه ، حتى ابن سينا وأمثاله صرحوا بذلك ، لكن ابن سينا تناقض مع ذلك ، فزعم أن الفلك قديم أزلى ، مع كونه ممكنا يقبل الوجود والعدم . وهذا مخالف لما صرح به هو ، وصرح به أئمته وسائر العقلاء ، وهو مما أنكره عليه ابن رشد الحفيد ، وبين أن هذا مخالف لما صرح به أرسطو وسائر الفلاسفة ، وأن هذا لم يقله أحد قبله ... ؟ .

وهذا النص يعنى أن الرازى قد أخطأ فى زعمه التفرقة بين فعل الموجب وفعل المختار ، وفى أن الأول يجب أن يكون فعله مقارنا له غير متأخر عليه ، وأن الثانى يجب أن يتراخى عنه فعله فيقرر ابن تيمية أن قضية العقل حاكمة بالتسوية بين فعل المختار وفعل الموجب من حيث المقارنة أو التراخى ، فإذا كان فعل الأول مقارنا يجب أن يكون فعل الثانى كذلك ، والعكس صحيح أى : إذا كان فعل أحدهما يجب تراخيه لزم أن يكون فعل الآخر كذلك .

هذا مع افتراض وجود فاعلين أحدهما موجب والآخر مختار فكيف وقد قام الدليل على امتناع وجود للموجب بالذات ، وإثبات أن الفاعل هو قادر مختار .

وحيث أن أثر الفاعل المختار متأخر عنه ولا خلاف بينهم فى ذلك فوجب أن يكون الأثر الذى وجد عن الإله متأخر عنه . =

وهذا غلط على الطائفتين . بل لم يقل ذلك أحد لا من المتكلمين ولا من الفلاسفة المتقدمين الذين نقلت إلينا أقوالهم كأرسطو وأمثاله . وإنما قاله ابن سينا وأمثاله (١) .

المتكلمون يمنعون قدم الممكن

* والمتكلمون إذا قالوا بقدم ما يقوم بالرب من « الصفات » ونحوها فلا يقولون أنها مفعولة ولا معلولة لعلة فاعلة بل الذات القديمة هى الموصوفة بتلك « الصفات » عندهم فصفاتها من لوازمها إذ يمتنع . تحقق كون « الواجب » واجباً قديماً إلا « بصفاته » اللازمة له كما قد بسط فى موضعه ، ويمتنع عندهم قدم « ممكن » يقبل الوجود والعدم مع قطع النظر عن فاعله .

وكذلك أساطين الفلاسفة يمتنع عندهم « قديم » يقبل العدم ويمتنع أن يكون « الممكن » لم يزل واجباً سواء قيل أنه واجب بنفسه أو بغيره .

القدح فى قول ابن سينا

* ولكن ما ذكره ابن سينا وأمثاله فى أن [١٣٥ ص] « الممكن » قد يكون قديماً واجباً بغيره أزلياً أبديا كما يقولون فى « الفلك » هو الذى فتح عليهم فى « الإمكان » من الأسئلة القادحة فى قولهم ما لا يمكنهم أن يجيبوا عنه كما قد بسط فى موضعه (٢) فإن هذا ليس موضع تقرير هذا .

= وما ذكره ابن تيمية من أن قضية العقل تقتضى التسوية بين الموجب بالذات والفاعل بالاختيار [قضية العقل تقتضى] خلاف ما يذكر أى أنها تقتضى التفرقة بينهما لا التسوية من حيث مقارنة الأثر وتأخيره ، إذ من ذا الذى يقول بتسوية أثر حركة الخاتم بالنسبة لحركة الأصبع وأثر المكتوب بالنسبة للكاتب ، فالتفرقة بينهما بديهية ، وأن الموجب بالذات أثره يقارنه [والفاعل بالاختيار لابد أن يتأخر أثره عنه] ، وهذا ما يحقق معنى الايجاب والاختيار ، إذ لا معنى للاختيار ، إلا أن يكون المختار بازاء فعله إن شاء فعله وإن شاء تركه .

ولا يتم ذلك إلا إذا كان سابقاً فى الوجود على فعله .

(١) أنظر بالتفصيل : ابن سينا الشفاء الالهيات جـ١ ص ٣٧ وما بعدها

(٢) انظر ص٢٤٢ وما بعدها جـ١ موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ط القاهرة سنة ١٩٥١

= وانظر أيضاً مبحث الكلام على علة الافتقار إلى الصانع فى المقام الرابع من هذا الكتاب فقد ذكر فيه كتب الرازى التى اعترف فيها بهذه الأشكالات وعجزهم عن الإجابة عليها .

ولـكن نبهنا به على أن « برهانهم القياسى » لا يفيد أموراً كلية واجبة البقاء فى « الممكنات » .

لايعرف واجب الوجود ببرهانهم

وأما « واجب الوجود » تبارك وتعالى « فالقياس » الذى يدعونه لايدل على مايختص به ، وإنما يدل على أمر مشترك كلى بينه وبين غيره ، إذ كان مدلول « القياس الشمولى » عنـــدهم ليس إلا أموراً كلية مشتركة وتلك لاتختص « بواجب الوجود » رب العالمين — سبحانه وتعالى .

فلم يعرفوا « ببرهانهم » شيئاً من الأمور التى يجب دوامها لا من (الواجب) ولا من (الممـكنات) .

حصول الـكمال بالعلم الباقى ببقاء معلومه

وإذا كانت النفس إنما تكمل بالعلم الذى يبقى ببقاء معلومه ، وهم لم يعلموا علما يبقى ببقاء معلومه ـــ لم يستفيدوا ببرهانهم ما تـكمل به النفس من العلم فضلا عن أن يقال : (إن ما تـكمل به النفس من العلم لايحصل إلا ببرهانهم).

طريقة الأنبياء فى الاستدلال

الاستدلال بالآيات وبقياس الأولى

ولهذا كانت طريقة الأنبياء ـ صلوات الله عليهم وسلامه ـ الاستدلال على الرب تعالى بذكر آياته .

وإن استعملوا فى ذلك (القياس) استعملوا قياس الأولى . لم يستعملوا (قياس شمول) يستوى أفراده ولا (قياس تمثيل) محض ، فإن الرب تعالى لا مثل له ، ولا يجتمع هو وغيره تحت كلى يستوى أفراده بل ما ثبت لغيره من كمال لا نقص فيه (١٣٦ ص) فثبوته له بطريق الأولى .

وما تنزه عنه من النقائص فتنزهه عنه بطريق الأولى .

استعمال « قياس الأولى » فى القرآن

ولهذا كانت الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة فى القرآن من هذا الباب كما يذكره فى دلائل ربوبيته وإلهيته ووحدانيته وعلمه وقدرته وإمكان المعاد وغير ذلك من المطالب العالية السنية ، والمعالم الإلهية التى هى أشرف العلوم وأعظم ما تكمل به النفوس من المعارف ، وإن كان كما لها لا بد فيه من كمال علمها وقصدها جميعا .

فلا بد من عبادة الله وحده المتضمنة لمعرفته ومحبته والذل له .

الاستدلال « بالآيات » فى القرآن

بيان معنى الآية وكيفية لزوم المدلول لها

وأما استدلاله تعالى بالآيات فكثير فى القرآن . والفرق بين الآيات وبين القياس أن (الآية) هى العلامة وهى الدليل الذى يستلزم عين المدلول ، لا يكون مدلوله أمراً كليا مشتركا بين المطلوب وغيره ، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول . كما أن الشمس آية النهار . قال تعالى . (وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً (١)).

فنفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار .

وكذلك آيات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، نفس العلم بها يوجب العلم بنبوته بعينه ، لا يوجب أمراً كليا مشتركا بينه وبين غيره .

وكذلك آيات الرب تعالى ، نفس العلم بها يوجب العلم بنفسه المقدسة تعالى لا يوجب علما كليا مشتركا بينه وبين غيره .

والعلم بكون هذا مستلزما لهذا هو جهة الدليل .

---

(١) الاسراء ١٧ : ١٢

مدار الاستدلال على التلازم

(١٣٧ ص) فكل دليل فى الوجود لابد أن يكون مستلزما للمدلول .

والعلم باستلزام المعين المطلوب أقرب إلى الفطرة من العلم بأن كل معين من معينات القضية الكلية يستلزم النتيجة ، والقضايا الكلية هذا شأنها ، فإن القضايا الكلية إن لم تعلم معيناتها بغير التمثيل[١] ، وإلا لم تعلم إلا بالتمثيل .

فلابد من معرفة لزوم المدلول للدليل الذى هو الحد الأوسط .

فإذا كان كليا فلابد أن يعرف أن كل فرد من أفراد الحكم الكلى المطلوب يلزم كل فرد من أفراد الدليل كما إذا قيل : كل ا : ب وكل ب : ج فكل : ج : ا[٢].

---

(١) وقول ابن تيمية «والعلم باستلزام المعين للمعين .. إلى قوله «وإلا لم تعلم إلا بالتمثيل» يدل على أن استلزام المعين لأمر معين أقرب إلى الفطرة من استلزام معينات لأمر معين ، والقضية الكلية مشتملة على معينات مستلزمة لأمر معين والكلام بشأن تلك المعينات من ناحية العلم بها لا يخلو عن واحد من أمرين : إما أن يكون التمثيل وسيلة لإدراكها والعلم بها أو لا يكون .

فإن كان الأول كانت معينة معلومة مستلزمة لمدلولها .

وإن كان الثانى فلا تعلم ، إذ لاعلم بالمعينات إلا بالتمثيل .

وعبارة ابن تيمية من أول قوله « فإن القضايا الكلية إن لم تعلم معيناتها بغير التمثيل وإلا لم تعلم إلا بالتمثيل . فيها خفاء وتعمية إذ لا يفهم المقصود من عبارته إلا إذا لوحظ أن النفى المسلط على العلم بغير التمثيل لايستلزم العلم بغير التمثيل ، وإلا كان فى عبارته تناقض لو كان هناك استلزام ؛ إذ يكون مؤدى الكلام أنه أثبت علم المعينات بغير التمثيل ثم نفاه بعد ذلك بقوله وإلا لم تعلم إلا بالتمثيل .

(٢) هكذا فى الطبعة الأولى وهو خطأ واضح إذ النتيجة التى أثبتها بناء على ما جاء به من قياس هو من الشكل الأول هى إثبات الأصغر للأكبر على وجه كلى ، وهذا باطل لأن الأخص لا يثبت لكل أفراد الأعم .

والنتيجة الصحيحة هى « كل ا : ج » أى إثبات الأكبر للأصغر ، بناء على اندراجه فى الأوسط الذى حمل عليه الأكبر .

فلابد أن يعرف أن كل فرد من أفراد الجيم يلزم كل فرد من أفراد الباء وكل فرد من أفراد الباء يلزم كل فرد من أفراد الألف .

ومعلوم أن العلم بلزوم الجيم المعين للباء المعين والباء المعين للألف المعين أقرب إلى الفطرة من هذا .

وهذا كما قدمناه فى أمثلة أقيستهم البرهانية مثل قولهم (الكل أعظم من الجزء) ، (والأشياء المساوية لشىء واحد متساوية) و(الضدان لايجتمعان) و (النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان) ونحو ذلك ؛ فإن هذه قضايا كلية .

تصور المعين أسبق إلى العقل

ومعلوم أن الإنسان إذا تصور ما يتصوره من معين وجزئه كان تصوره لكون هذا الكل المعين أعظم من جزئه أسبق إلى عقله من أن يتخيل أن (كل وكل أعظم من جزئه) فهو يتصور أن بدنه أعظم من يده ورجله وأن السماء أعظم من كواكبها والجبل أعظم من بعضه والمدينة أعظم من بعضها ونحو ذلك قبل أن يتصور القضية الكلية الشاملة لجميع هذه الأفراد .

ولذلك إذا تصور شيئاً معينا يعلم أنه لا يكون موجودا معدوما فى حال واحدة قبل أن يتصور أن (كل نقيضين لا يجتمعان) ولذلك إذا تصور سواداً معينا علم أنه لا يكون اللون الواحد سواد بياضاً قبل أن يتصور أن (كل ضدين لا يجتمعان) وأمثال ذلك كثيرة .

وإذا قيل : تلك القضية الكلية تحصل فى الذهن ضرورة أو بديهة من واهب العقل .

قيل : فحصول تلك القضية المعنية فى الذهن من واهب العقل أقرب .

عظم الفرق بين إثبات الرب بالآيات وبين إثباته بالقياس البرهانى

ومعلوم أن كل ما سوى الله من الممكنات فإنه مستلزم لذات الرب تعالى ـ يمتنع وجوده بدون وجود ذات الرب تعالى وتقدس .

يلزم من وجود المعين وجود المطلق

وإن كان مستلزماً أيضاً لأمور كلية مشتركة بينه وبين غيره فلأنه يلزم من وجوده وجود لوازمه .

وتلك الكليات المشتركة [١٣٨ ص] من لوازم المعين ؛ أعنى يلزمه ما يخصه من ذلك الكلى العام والكلى المشترك . يلزمه بشرط وجوده ووجود العالم الذى يتصور القدر المشترك .

وهو سبحانه يعلم الأمور على ما هى عليه فيعلم نفسه المقدسة بما يخصها ويعلم الكليات أنها كليات فيلزم من وجود الخاص ووجود العام المطلق ؛ أى حصة المعين من ذلك العام كما يلزم من وجود (هذا الإنسان) وجود (الإنسان) ومن وجود (هذا الإنسان) وجود (الإنسانية) و (الحيوانية) القائمة به .

فكل ما سوى الرب مستلزم لنفسه المقدسة بعينها يمتنع وجود شىء سواه بدون وجود نفسه المقدسة فإن (الوجود المطلق الكلى) لا تحقق له فى الأعيان فضلا عن أن يكون خالقاً لها مبدعا .

ثم يلزم من وجوده المعين الوجود المطلق المطابق للمعين . فإذا تحقق الوجود الواجب تحقق الوجود المطابق للمعين .

وإذا تحقق الفاعل لكل شىء تحقق الفاعل المطلق المطابق . وإذا تحقق القديم الأزلى تحقق القديم المطلق المطابق ، وإذا تحقق الغنى عن كل شىء تحقق الغنى المطابق .

وإذا تحقق رب كل شىء تحقق الرب المطابق كما ذكرنا أنه إذا تحقق

(هذا الإنسان) و (هذا الحيوان) تحقق (الإنسان المطلق المطابق) و (الحيوان المطلق المطابق) .

لا يوجد المطلق إلا فى الأذهان

* لكن المطلق لا يكون مطلقاً إلا فى الأذهان لا فى الأعيان. والله تعالى هو الخالق للأمور الموجودة فى الأعيان ، والمعلم للصور الذهنية المطابقة لما فى الأعيان .

الله سبحانه خالق الموجودات ومعلم العلوم

ولهذا كان أول ما أنزل على رسوله : اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِى خَلَقَ . خَلَقَ الإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ . اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ ..إلى قوله مَا لَمْ يَعْلَمْ[١]. بين فى أول ما أنزل أنه خالق الأعيان عموماً وخصوصاً . فكما أنه خالق الموجودات العينية فهو المعلم للماهيات الذهنية .

فالموجودات الخارجية آيات له مستلزمة لوجود عينه . وإذا تصورتها الأذهان معينة أو مطلقة فهو المعلم لهذا المتصور ، فالصور الذهنية من آياته المستلزمة لوجود عينه .

لكنها تدل مع ذلك على هدايته وتعليمه كما قال تعالى : (سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى . الَّذِى خَلَقَ فَسَوَّى . وَالَّذِى قَدَّرَ فَهَدَى [٢]) .

وقال موسى : (رَبُّنَا الَّذِى أَعْطَى كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى[٣]) .

كما أن الموجودات العينية من آيات وجوده ، والصور الذهنية من حيث إنها موجودات عينية هى من هذا الباب كما أنها من جهة مطابقتها للموجودات الخارجية من الباب الأول

---

(١) العلق ٩٦ ، ١ — ٥

(٢) الأعلى ٨٧ : ١ — ٣

(٣) طه ٢٠ : ٥٠

لا يعلم الرب من الوجود المطلق

لكن إذا علم إنسان وجود (إنسان مطلق) و (حيوان مطلق) لم يكن عالماً بنفس المعين .

كذلك من علم (واجباً مطلقاً) و (فاعلا مطلقاً) و (غنياً مطلقاً) لم يكن [١٣٩ ص] عالماً بنفس رب العالمين وما يختص به عن غيره .

إنما يعلم الرب من آياته

وذلك هو مدلول (آياته) تعالى . فآياته تستلزم عينه التى يمنع تصورها من وقوع الشركة فيها وكل ما سواه دليل على عينه وآية له ؛ فإنه ملزوم لعينه وكل ملزوم فإنه دليل على لازمه . ويمتنع تحقق شيء من (الممكنات) إلا مع تحقق عينه فكلها ملزوم لنفس الرب دليل عليه ، آية له . ودلالتها بطريق (قياسهم) على (الأمر المطلق الكلى) الذى لا يتحقق إلا فى الذهن .

فلم يعلموا (ببرهانهم) ما يختص بالرب تعالى . ولهذا ما يثبتونه من (واجب الوجود) عند التحقيق إنما هو (أمر كلى) لا يختص بالرب تعالى ، حتى قد يجعلونه (مجرد الوجود)

دلالة (قياس الأولى) فى إثبات صفات الكمال

وأما (قياس الأولى) الذى كان يسلكه السلف اتباعاً للقرآن فيدل على أنه يثبت له من صفات الكمال التى لا نقص فيها أكمل مما علموه ثابتاً لغيره، مع التفاوت الذى لا يضبطه العقل .

كما لا يضبط التفاوت بين الخالق وبين المخلوق. بل إذا كان العقل يدرك من التفاصيل التى بين مخلوق ومخلوق ما لا يحصر قدره وهو يعلم أن فضل الله على كل مخلوق أعظم من فضل مخلوق على مخلوق كان هذا مما يبين له أن ما يثبت للرب أعظم مما يثبت لكل ما سواه بما لا يدرك قدره .

فكأن (قياس الأولى) يفيـــده أمراً يختص به الرب مع علمه بجنس ذلك الأمر .

لا بد فى الأسماء المشككة من معنى كلى مشترك

ولهذا كان الحذاق يختارون أن الأسماء المقولة عليه وعلى غيره مقولة بطريق التشكيك الذى هو نوع من التواطؤ العام ، ليست بطريق الاشتراك اللفظى ولا بطريق الاشتراك المعنـوى الذى تماثل أفراده ، بل بطريق الاشتراك المعنوى الذى تتفاضل أفراده . كما يطلق لفظ [١٤٠ ص] البياض والسواد على الشديد كبياض الثلج وعلى ما دونه كبياض العاج . فكذلك لفظ (الوجود) يطلق على الواجب والممكن وهو فى الواجب أكمل وأفضل من فضل هذا البياض على هذا البياض .

لكن هذا التفاضل فى الأسماء المشككة لا يمنع أن يكون أصل المعنى مشتركاً كلياً بينهما .

فلابد فى الأسماء المشككة من معنى كلى مشترك وإن كان ذلك لا يكون إلا فى الذهن .

وذلك هو مورد (التقسيم) — تقسيم الكلى إلى جزئياته — إذا قيل (الوجود ينقسم إلى واجب وممكن) فإن مورد التقسيم مشترك بين الأقسام ثم كون وجود هذا الواجب أكمل من وجود الممكن لا يمنـع أن يكون مسمى (الوجود) معنى كلياً مشتركاً بينهما .

وهكذا فى سائر الأسماء والصفات المطلقة على الخالق والمخلوق كاسم الحى والعليم والقدير والسميع والبصير .

وكذلك فى صفاته كعلمه وقدرته ورحمته ورضاه وغضبه وفرحه وسائر ما نطقت به الرسل من أسمائه وصفاته .

الخلاف فى الأسماء التى تطلق عليه تعالى وعلى العباد

والناس تنازعوا فى هذا الباب . فقالت طائفة كأبى العباس الناشىء[١] من شيوخ المعتزلة الذين كانوا أسبق من أبى على[٢] : هى حقيقة فى الخالق مجاز فى المخلوق .

وقالت طائفة من الجهمية والباطنية والفلاسفة : بالعكس هى مجاز فى الخالق حقيقة فى المخلوق وقال جماهير الطوائف : هى حقيقة فيهما . وهذ قول طوائف النظار من المعتزلة والأشعرية والكرامية والفقهاء وأهل [١٤١ ص] الحديث والصوفية وهو قول الفلاسفة .

لكن كثيراً من هؤلاء يتناقض ، فيقر فى بعضها بأنها حقيقة كاسم (الموجود) و (النفس) و (الذات) و (الحقيقة) ونحو ذلك . وينازع فى بعضها لشبه نفاة الجميع . والقول فيما نفاه نظير القول فيما أثبتة . ولكن هو لقصوره فرق بين المتماثلين ، ونفى الجميع يمتنع أن يكون (موجوداً)

وقد علم أن (الموجود) ينقسم إلى واجب وممكن وقديم وحادث وغنى وفقير ومفعول وغير مفعول وأن وجود الممكن يستلزم وجود الواجب

---

(١) عبد الله بن محمد الانبارى الناشىء المعروف بابن شرشير (أبو العباس متكلم شاعر منطق عروضى نحوى أصله من الأنبار ، وأقام ببغداد مدة طويلة ، ثم خرج الى مصر وأقام بها إلى أن توفى سنة ٢٩٢هـ .

قال السيوطى فى حسن المحاضرة : له عدة تصانيف منها : طرديات على أسلوب أبى نواس قصيدة فى الفنون فى أربعة آلاف بيت .

انظر : ابن خلكان : وفيات الأعيان جـ١ ص ٢٣٠ ، ٢٣١

ابن العماد شذرات الذهب جـ٢ ص ٢١٤ ، ٢١٥ السيوطى : حسن المحاضرة جـ١ ص ٣٢٢

هدية العارفين جـ١ ص ٤٤٢

(٢) هو أبو على الجبائى تقدمت ترجمته فى ص

ووجود المحدث يستلزم وجود القديم ووجود الفقير يستلزم وجود الغنى ووجود المفعول يستلزم وجود غير المفعول .

وحينئذ فبين الوجودين أمر مشترك و (الواجب) يختص بما يتميز به فكذلك القول فى الجميع .

المشككة هى المتواطئة

والأسماء المشككة هى (متواطئة) باعتبار القدر المشترك . ولهذا كان المتقدمون من نظار الفلاسفة[1] وغيرهم لا يخصون المشككة باسم ، بل لفظ (المتواطئة) يتناول ذلك كله .

فالمشككة قسم من (المتواطئة العامة) وقسيم (المتواطئة الخاصة) .

وإذا كان كذلك فلابد فى المشككة من إثبات قدر مشترك كلى وهو مسمى (المتواطئة العامة) وذلك لا يكون مطلقا إلا فى الذهن . وهذا مدلول (قياسهم البرهانى) .

ولابد من اثبات التفاضل وهو مدلول المشككة التى هى قسيم (المتواطئة الخاصة) .

وذلك هو مدلول الأقيسة البرهانية القرآنية وهى (قياس الأولى) .

ولابد من اثبات خاصة الرب التى بها يتميز عما سواه . وذلك مدلول (آياته) سبحانه [١٢٢ ص] التى يستلزم ثبوتها ثبوت نفسه لا يدل على هذه (قياس) لا برهانى) ولا (غير برهانى) . فتبين بذلك أن (قياسهم البرهانى) لا يحصل المطلوب الذى به تكمل النفس فى معرفة (الموجودات) ومعرفة خالقها فضلا عن أن يقال : (لا تعلم المطالب إلا به) .

وهذا باب واسع . لكن المقصود فى هذا المقام التنبيه على بطلان

(١) ينظر الغزالى : معيار العلم ص ٨١

قضيتهم السالبة وهو قولهم : (إن العلوم النظرية لا تحصل إلا بواسطة برهانهم) .

شناعة زعمهم أن علم الله أيضاً يحصل بواسطة (القياس)

ثم لم يكفهم هذا السلب العام الذى تحجروا فيه واسعا . وقصروا العلوم على طريقة ضيقة لا تحصل إلا مطلوباً لا طائل فيه . حتى زعموا أن علم الله وعلم أنبيائه وأوليائه إنما يحصل بواسطة (القياس) المشتمل على (الحد الأوسط) كما يذكر ذلك ابن سينا وأتباعه .

وهم فى إثبات ذلك خير ممن نفى علمه وعلم أنبيائه ، من سلفهم الذين هم من أجهل الناس برب العالمين وبأنبيائه وبكتبه .

فابن سينا لما تميز عن أولئك بمزيد عقل وعلم سلك طريقهم المنطقى فى تقرير ذلك .

وصار سالكو هذه الطريق ، وإن كانوا أعلم من سلفهم وأكمل فهم أضل من اليهود والنصارى وأجهل ، إذ كان أولئك حصل لهم من الإيمان (بواجب الوجود) وصفاته ما لم يحصل لهؤلاء الضلال ، لما فى صدورهم من الكبر والخيال . وهم من أتباع فرعون وأمثاله . ولهذا تجدهم لموسى ومن معه من أهل الملل والشرائع متنقصين أو معادين .

وقال الله تعالى : « إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِى آيَاتِ اللهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ آتَاهُمْ (ص ١٤٣) إِنْ فِى صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَاهُمْ إِلا بِبَالِغِيهِ[١] » .

(١) غافر ٤٠ : ٥٦

وقال : ﴿ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ آتَاهُمْ كَبُرَ مَقْتاً عِندَ اللهِ وَعِندَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللهُ عَلَى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ(١)

وقال : ﴿ فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِندَهُم مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِم مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللهِ وَحْدَهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ ، فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَانُهُم لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّةَ اللهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ) (٢)

وقد بسط الكلام على قول فرعون ومتابعة هؤلاء له والنمرود بن كنعان وأمثالهما من رؤوس الكفر والضلال ومخالفتهم لموسى وإبراهيم وغيرهما من رسل الله صلوات الله عليهم فى مواضع .

وقد جعل الله آل إبراهيم أئمة للمؤمنين أهل الجنة وآل فرعون أئمة لأهل النار .

قال تعالى : « وَاسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ إِلَيْنَا لَا يُرْجَعُونَ فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصَرُونَ وَأَتْبَعْنَاهُمْ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ هُم مِنَ الْمَقْبُوحِينَ . وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ مِن بَعْدِ مَا أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ

---

(١) غافر ٤٠ : ٣٥

(٢) غافر ٤٠ : ٨٣ — ٨٥

الأولى بَصَائِرَ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ – إلى قوله – قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللهِ هُوَ أَهْدَى مِنْهُمَا أَتَّبِعْهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ » (١).

وقال فى آل ابراهيم : « وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ (٢) .

والمقصود أن متأخريهم الذين هم أعلم منهم جعلوا علم الرب يحصل بواسطة (القياس البرهانى) وكذلك علم أنبيائه وقد بسطنا الكلام فى الرد [١٤٤ص] عليهم فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا التنبيه على فساد قولهم : (إنه لا يحصل العلم إلا بالبرهان) الذى وصفوه. وإذا كان هذا السلب باطلا فى علم آحاد الناس كان بطلانه أولى فى علم رب العالمين سبحانه وتعالى ثم ملائكته وأنبيائه – صلوات الله عليهم أجمعين (٣)

---

(١) القصص ٢٨ : ٣٩—٤٩

(٢) السجدة ٣٢ : ٢٤

(٣) كتب بعد ذلك فى وسط السطر بخط صغير « انتهى الوجه السادس من المقام الثالث » .

أقوال المنطقيين فى الدليل و « القياس »

قسمة الدليل إلى القياس والاستقراء والتمثيل

وأيضا فإنهم قسموا جنس (الدليل) إلى (القياس) و (الاستقراء) و (التمثيل) قالوا : لأن الاستدلال إما أن يكون (بالكلى) على (الجزئى) أو (بالجزئى) على) الكلى (أو بأحد (الجزئيين) على الآخر وربما عبروا عن ذلك (بالخاص والعام) فقالوا :

إما أن يستدل (بالعام) على (الخاص) أو (بالخاص) على (العام) أو بأحد (الخاصين) على الآخر .

قياس الشمول

قالوا :والأول هو (القياس) يعنون به (قياس الشمول)،فإنهم يخصونه باسم (القياس) وكثير من أهل الأصول والكلام يخصون باسم (القياس) (التمثيل) .

وأما جمهور العقلاء فاسم (القياس) عندهم يتناول هذا وهذا .

قالوا : والاستدلال (بالجزئيات) على (الكلى) هو (الاستقراء) ؛فإن كان تاما فهو « الاستقراء التام » وهو يفيد اليقين .

وإن كان ناقصا لم يفيد اليقين .

فالأول هو استقراء جميع « الجزئيات » والحكم عليه بما وجد فىجزئياته.

والثانى استقراء أكثرها وقد يكذب كقول القائل:« الحيوان إذا أكل حرك فكه الأسفل لأن استقربناها فوجدناها هكذا » فيقال له : التمساح يحرك الأعلى » .

ثم قالوا « القياس ينقسم إلى (الاقترانى) و (الاستثنائى) .

(فالاستثنائى) ماتكون النتيجة أو نقيضها مذكورة فيه بالفعل .

و (الاقتراني) ما تكون [١٤٥ ص] فيه بالقوة كالمؤلف من القضايا « الحملية » كقولنا : (كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام)

و (الاستثنائي) ما يؤلف من (الشرطيات) وهو نوعان

الشرطي المتصل

أحدهما : (متصلة) كقولنا : (إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر) واستثناء عين المقدم ينتج عين التالي واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم.

الشرطي المنفصل مانعة الجمع والخلو

والثاني : « المنفصلة) وهي إما (مانعة الجمع والخلو) كقولنا : (العدد إما زوج وإما فرد) [1] فإن هذين لا يجتمعان ولا يخلو (العدد) عن أحدهما.

مانعة الجمع فقط

وإما (مانعة الجمع) فقط كقولنا : (هــذا إما أبيض وإما أسود) أي لا يجتمع السواد والبياض وقد يخلو المحل عنهما .

مانعة الخلو فقط

أما « مانعة الخلو » فهي التي يمتنع فيها عدم الجزءين جميعا ولا يمتنع اجتماعهما وقد يقولون (مانعة الجمع والخلو) هي) الشرطية الحقيقية (وهي مطابقة للنقيضين في العموم والخصوص) و (مانعة الجمع هي أخص من النقيضين) ، فإن الضدين لا يجتمعان وقد يرتفعان وهما أخص من النقيضين .

وأما (مانعة الخلو) فإنها أعم من النقيضين وقد يصعب عليهم تمثيل ذلك بخلاف النوعين الأولين فإن أمثالها كثيرة ويمثلونه بقول القائل : (هذا راكب البحر أو لا يغرق فيه أي لا يخلو منهما فإنه لا يغرق إلا إذا كان في البحر .

---

(١) هذه القضية التي جاء بها تيمية تمثيلا للمنفصلة محل نظر إذ مثل تلك القضية التي يقدم الموضوع فيها على أداة الاتصال هي حملية شبيهة بالمنفصلة لأن الحكم فيها والحالة هذه إنما هو على الموضوع الذي قدم على أداة الاتصال أي أنه يحكم عليه بثبوت أحد أمرين ، والتمثيل الصحيح للمنفصلة يكون بتقديم أداة الاتصال على الأمرين المتعاقدين ، ويكون الحكم إذ ذاك بالعناد والانفصال بين هذين الأمرين كما هو شأن الحكم في القضية المنفصلة.

فإما أن لا يغرق فيه وحينئذ لا يكون راكبه وإما أن يكون راكبه وقد يجتمع أن يركب ويغرق .

والأمثال [كثيرة [١]] كقولنا : « هذا حى أو ليس بعالم أو قادر أو سميع أو بصير أو متكلم » [١٤٦] فإنه إن وجدت الحياة فهو أحد القسمين وإن عدمت عدمت هذه الصفات وقد يكون حيا من لا يوصف بذلك وكذلك إذا قيل : (هذا متطهر أو ليس بمصل) فإنه إن عدمت الصلاة عدمت الطهارة وإن وجدت الطهارة فهو القسم الآخر فلا يخلو الأمر منهما .

وكذلك كل عدم شرط ووجود مشرطة؛ فإنه إذا ردد الأمر بين وجود المشروط وعدم الشرط كان ذلك مانعا من الخلو . فإنه لا يخلو الأمر من وجود الشرط وعدمه، وإذا عدم عدم الشرط. فصار الأمر لا يخلو من وجود المشروط وعدم الشرط .

قسمة الاقترانى إلى الأشكال الأربعة

ثم قسموا (الاقترانى) إلى الأشكال الأربعة لكون (الحد الأوسط) إما محمولا فى (الأولى [٢]) موضوعا فى (الصغرى) وهو الشكل الطبيعى ،

---

(١) من صون المنطق .

(٢) وقول ابن تيمية فى بيان الشكل الأول من القياس الاقترانى : إن الحد الأوسط إما محمولا فى الأولى موضوعا فى الصغرى غير مستقيم ولا يتفق مع اصطلاح المناطقة فى مدار إنتاج الشكل الأول . إذ مدار إنتاجه عند المناطقة اندراج الأصغر فى الأوسط الذى هو موضوع الكبرى .

من ثم يثبت له الأكبر لأنه فرد من أفراد الأوسط الذى حكم عليه — أى على كل فرد من أفراده — بالأكبر .

وبناء على هذا فلابد أن يكون الحد الأوسط محمولا بالنسبة للأصغر موضوعا بالنسبة الأكبر .

والمناطقة يسمون القضية المشتملة على الأصغر بالصغرى وعلى الأكبر بالكبرى .

وإذا كان الأمر كذلك فيكون الحد الأوسط فى الشكل الأول محمولا فى الصغرى موضوعا فى الكبرى حتى يصح الإنتاج .

فقول ابن تيمية : إن الحد الأوسط موضوع فى الصغرى خطأ بل هو محمول فيها . ==

وهو ينتج المطالب الأربعة — الجزئى ، والكلى والإيجابى ، والسلبى .

وإما أن يكون (الأوسط) محمولا فيهما ، وهو (الثانى) ولا ينتج إلا السلب .

وإما أن يكون موضوعا فيهما ، ولا ينتج إلا الجزئيات .

والرابع ينتج الجزئيات والسلب الكلى ، لكنه بعيد عن الطبع .

النقيض والعكس وعكس النقيض

ثم إذا أرادوا بيان إنتاج الثانى ، والثالث ، وغير ذلك من المطالب ، احتاجوا إلى الاستدلال (بالنقيض) ،و (العكس) ، و (وعكس النقيض).

فإنه يلزم من صدق القضية كذب (نقيضها) ، وصدق (عكسها المستوى) و (عكس نقيضها) .

فإذا صدق قولنا : (ليس أحد من الحجاج بكافر) ، صح قولنا : (ليس أحد من الكفار حاجا) .

وإذا صح قولنا : (كل حاج مسلم) صح قولنا : (بعض المسلمين حاج) ، وقولنا : (من ليس بمسلم فليس بحاج) .

= وقوله : إن الحد الأوسط محمول فى الأولى — أعنى الكبرى — إذ الذى يقابل الصغرى هو الكبرى خطأ أيضا إذ الحد الأوسط فيها يكون موضوعا لا محمولا لما بينا من أن مدار إنتاجه اندراج الأصغر الذى هو موضوع الصغرى فى الأوسط الذى هو موضوع الكبرى . ولعل الناشر لم ينظر إلى المسألة بعين الدقة وصحيح النظر .

إذ كيف تحمل الأولى على الكبرى — على زعم الناشر — مع أن الحد الأوسط محمول فيها والأمر ليس كذلك فى الشكل الأول .

رد أقوالهم فى (الدليل) و (القيـاس)

طرقهم إما باطل وإما طويل متعب

فنقول : هذا [١٤٧ ص] الذى قالوه إما أن يكون باطلا ، وإما أن يكون تطويلا يبعد الطريق على الطالب المستدل .

فلا يخلو عن خطأ يصد عن الحق ، أو طريق طويل يتعب صاحبه حتى يصل إلى الحق مع إمكان وصوله بطريق قريب كما كان يمثله بعض سلفنـا بمنزلة من قيل له : (أين أذنك ؟) ، فرفع يده فوق رأسه رفعـاً شديداً ثم أدارها إلى أذنه اليسرى ، وقد كان يمكنه الإشارة إلى اليمنى أو اليسرى من طريق مستقيم .

وما أشبه هؤلاء بقول القائل :

أقام يعمـل أياماً رويتـه   وشبه الماء بعد الجهـد بالماء

وقول الآخر :

وإنى ، وإنى ، ثم إنى ، وإننى   إذا انقطعت نعلى جعلت لها شسعا

أقوم الطرق طريق القرآن

وما أحسن ما وصف الله به كتابه بقوله : (إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ)(١) فأقوم الطرق إلى أشرف المطالب ما بعث الله به رسوله .

وأما طريق هؤلاء فهى مع ضلالهم فى البعض ، واعوجاج طريقهم وطولها فى البعض الأخرى ، إنما يوصلهم إلى أمر لا ينجى من عذاب الله ، فضلا عن أن يوجب لهم السعادة فضلا عن حصول الكمال للأنفس البشرية بطريقهم .

---

(١) الأسراء ١٧ ، ٩

بطلان حصر (الأدلة) فى (القياس) و (الاستقراء) و (التمثيل)

بيان ذلك أن ما ذكروه من حصر (الدليل) فى (القياس) و (الاستقراء) و (التمثيل) حصر لا دليل عليه ، بل هو باطل .

وقولهم أيضاً : (إن العلم المطلوب لا يحصل إلا بمقدمتين) لا يزيد ولا ينقص) قول لا دليل عليه ، بل هو باطل .

واستدلالهم على الحصر بقولهم : (إما أن يستدل بالكلى على الجزئى ، أو بالجزئى مع الكلى ، أو بأحد الجزئيين على الآخر : والأول هو القياس ، والثانى هو الاستقراء ، والثالث هو التمثيل) .

يقال : لم تقيموا دليلا على انحصار الاستدلال فى هذه الثلاثه ، فإنكم إذا عنيتم [١٤٨ ص] بالاستدلال بجزئى على جزئى (قياس التمثيل) لم يكن ما ذكرتموه حاصراً .

طريقان من الادلة خرجت من حصرهم لما فى الثلاثة

وقد بقى الاستدلال بالكلى على الكلى الملازم له ، وهو المطابق له فى العموم والخصوص .

وكذلك الإستدلال بالجزئى على الجزئى الملازم له ، بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر ومن عدمه عدمه ؛ فان هذا ليس مما سميتموه (قياساً) ، ولا (استقراء) ولا تمثيلا) .

وهذه هى (الآيات) .

الاستدلالى بالكلى على الكلى وبالجزئى على الجزئى الملازم له

الاستدلال بطلوع الشمس على النهار

وهـــذا كالاستدلال بطلوع الشمس على النهار وبالنهار على طلوع الشمس .

فليس هذا استدلالا بكلى على جزئى ، بل الاستدلال بطلوع معين على

نهار معين استدلالا بجزئى على جزئى وبجنس النهار على جنس الطلوع استدلالا بكلى على كلى .

الاستدلال بالكواكب على جهة الكعبة وغيرها

* وكذلك الاستدلال بالكواكب على جهة الكعبة استدلالا بجزئى على جزئى كالاستدلال (بالجدى) و (بنات نعش) والكوكب الصغير القريب من القطب [1] الذى يسميه بعض الناس (القطب) كما يسمى بعض الناس (الجدى) (القطب) وإن كان القطب فى الحقيقة جزءاً من الفلك قريباً من ذلك الكواكب الصغير .

وكذلك الاستدلال بظهور كوكب على ظهور نظيره فى العرض ، والاستدل بطلوعه على غروب آخر وتوسط آخر ونحو ذلك من الأدلة التى اتفق عليها الناس قال تعالى : وبالنجم هم يهتدون) [2] .

الاستدلال بالأمكنة على المواقيت والأمكنة

والإستدلال على المواقيت والأمكنة بالأمكنة أمر اتفق عليه العرب ، والعجم ، وأهل الملل ، والفلاسفة .

فاذا استدل بظهور (الثريا) على ظهور ما قرب (١٤٩ ص) منها مشرقا ، ومغربا ، ويمينا وشمالا ، من الكواكب كان استدلالا بجزئى على جزئى لتلازمهما ، وليس ذلك من (قياس التمثيل) .

وإن قضى به قضاء كلياً كان استدلالا بكلى على كلى وليس استدلالا

---

(١) ذكر الناشر بيانا لهذه الاصطلاحات أن القطب عند الجغرافيين طرف محور الأرض وهما قطبان شمالى وجنوبى .

والكوكب الصغير القريب من القطب — النجم القطبي — هو كوكب بين الجدى والفرقدين لايبرح مكانه فى جميع الأزمان ، وهو الذى يستدل به على تعيين جهة الشمال .

والجدى ، كوكب إلى جنب القطب تعرف به القبلة ويقال له جدى الفرقد .

وبنات نعش الكبرى : هى مجموع سبعة كواكب شديدة اللمعان على صورة علامة الاستفهام وبقربها موقع بنات نعش الصغرى التى منها النجمة القطبية .

(٢) النحل ١٦ : ١٦ .

بكلى على جزئى ، بل بأحد الكليين المتلازمين على الآخر .

ومن عرف مقدار أبعاد الكواكب بعضها من بعض ، وعلم ما يقارن منها طلوع الفجر ، استدل بما رآه منها على مقدار ما مضى من الليل وما بقى منه .

وهو استدلال بأحد المتلازمين على الآخر . ومن علم الجبال ، والأنهار، والرياح استدل بها علي ما يلازمها من الأمكنة .

الاستدلال بالجبال والأنهار

ثم اللزوم إن كان دائماً لا يعرف له ابتداء ، بل هو منذ خلق الله الأرض كوجود الجبال ، والأنهار العظيمة ـ النيل ، والفرات ، وسيحان وجيحان ، والبحر ـ كان الاستدلال مطردا .

الاستدلال بالكعبة على جهات الأرض

وإن كان اللزوم أقل من ذلك مدة ، مثل الكعبة — شرفها الله ، فان الخليل بناها ولم تزل معظمة لم يعل عليها جبار قط ـ استدل بها بحسب ذلك، فيستدل بها وعليها ؛ فان أركان الكعبة مقابلة لجهات الأرض الأربعة . الحجر الأسود يقابل المشرق ؛ والغربى الذى يقابله ويقال له (الشامى) يقابل المغرب ؛ و (اليمانى) يقابل الجنوب ؛ وما يقابله يقال له (العراقى) إذا قيل للذى من ناحية الحجر (الشامى) ، وإن قيل لذاك (الشامى) قيل لهذا (العراقى) ، فهذا (الشامى العراقى) يقابل الشمال ، وهو يقابل القطب .

وحينئذ فيستدل بها على الجهات ، ويستدل بالجهات عليها .

الاستدلال بالأبنية والأشجار

وما كان مدته أقصر من مدة الكعبة ، كالأبنية التى فى الأمصار والأشجار ، كان الاستدلال بها بحسب [١٥٠ ص] ذلك . فيقال : (علامة

الدار الفلانية أن على بابها شجرة من صفتها كذا وكذا) ، وهما متلازمان مدة من الزمان .

فهذا وأمثاله استدلال بأحد المتلازمين على الآخر ، وكلاهما معين جزئى، وليس هو من (قياس التمثيل) .

حد (الدليل) عند النظار

ولهذا عدل نظار المسلمين عن طريقهم فقالوا : (الدليل) هو المرشد إلى المطلوب ؛ وهو الموصل إلى المقصود ؛ وهو ما يكون العلم به مستلزماً للعلم بالمطلوب .

أو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلا إلى المطلوب ؛ وهو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلا إلى علم ، أو إلى اعتقاد راجح .

ولهم نزاع اصطلاحى هل يسمى هذا الثانى (دليلا) ، أو يخص باسم (الأمارة) . والجمهور يسمون الجميع (دليلا) .

ومن أهل الكلام من لا يسمى (بالدليل) إلا الأول [١].

الضابط فى الدليل

ثم الضابط فى (الدليل) أن يكون مستلزماً للمدلول . فكل ما كان مستلزماً لغيره أمكن أن يستدل به عليه ، فان كان التلازم من الطرفين أمكن أن يستدل

(١) يقول الرازى : الدليل هو الذى يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول والأمارة هو الذى يلزم من العلم بها ظن وجود المدلول .

وكل واحد منها

إما أن يكون عقليا محضا

أو سمعيا محضا أو مركبا منهما

انظر الرازى محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٣١ ط الخانجى القاهرة

بكل منهما على الآخر . فيستدل المستدل بما علمه منهما على الآخر الذى لم يعلمه .

القطعى والظنى

ثم إن كان (اللزوم) قطعياً كان الدليل (قطعياً) وإن كان ظاهراً — وقد يتخلف — كان الدليل (ظنياً) .

مثال الدليل القطعى

فالأول كدلالة المخلوقات على خالقها سبحانه وتعالى وعلمه وقدرته ومشيئته ورحمته وحكمته فان وجودها مستلزم لوجود ذلك ووجودها بدون ذلك ممتنع ، فلا توجد إلا دالة على ذلك .

ومثل دلالة خبر الرسول على ثبوت ما أخبر به عن الله : فانه لا يقول عليه إلا الحق إذ كان معصوماً فى خبره عن الله لا يستقر فى خبره عنه خطأ ألبته .

قد يكون الدليل وجودا وعدما

فهذا دليل مستلزم لمدلوله [١٥١ص] لزوماً واجباً لا ينفك عنه بحال .

وسواء كان الملزوم المستدل به (وجوداً) أو (عدماً) .

فقد يكون الدليل (وجوداً) و (عدما) . ويستدل بكل منهما على (وجود) و (عدم) فانه يستدل بثبوت الشيء على انتفاء (نقيضه) و (ضده) ويستدل بانتفاء (نقيضه) على ثبوته ، ويستدل بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم .

بل كل دليل يستدل به فانه ملزوم لمدلوله .

وقد دخل فى هذا كل ما ذكروه وما لم يذكروه .

اختلاف العبارات لا يغير الحقيقة

فان ما يسمونه (الشرطى المتصل) مضمونه الإستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم ، سواء عبر عن هذا

المعنى بصيغة الشرط أو بصيغة الجزم . واختلاف صيغ الدليل مع اتحاد معناه لا يغير حقيقته . والكلام إنما هو فى المعانى العقلية لا فى الألفاظ .

فإذا قال القائل : (إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلى متطهر) ، و (إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود) ، و (إن كان الفاعل عالماً قادراً فهو حى) ونحو ذلك ؛ فهذا معنى قوله : (صحة الصلاة تستلزم صحة الطهارة) وقوله : (لا يكون مصلياً إلا مع الطهارة) وقوله (الطهارة شرط فى صحة الصلاة وإذا عدم الشرط عدم المشروط) وقوله : (كل مصل متطهر فمن ليس بمتطهر فليس بمصل) .

وأمثال ذلك من أنواع التآليف للألفاظ والمعانى التى تتضمن هذا الاستدلال من غير حصر الناس فى عبارة واحدة .

استطراد :

الركة والعى فى عبارات أهل المنطق

وإذا اتسعت العقول وتصوراتها اتسعت عباراتها وإذا ضاقت العقول والتصورات بقى صاحبها كأنه [١٥٢ ص] محبوس العقل واللسان ، كما يصيب أهل المنطق اليونانى . تجدهم من أضيق الناس علماً وبياناً وأعجزهم تصوراً وتعبيراً .

ولهذا من كان منهم ذكياً إذا تصرف فى العلوم وسلك مسلك أهل المنطق طول وضيق وتكلف وتعسف — وغايته بيان البين وإيضاح الواضح — من العى .

وقد يوقعه ذلك فى أنواع من السفسطة التى عافى الله منها من لم يسلك طريقهم .

مثال الركاكة من قول يعقوب الكندى

* مثل ما ذكروه عن يعقوب بن اسحق الكندى [١] الفيلسوف أنه قال فى بعض مناظراته : (هذا من باب فقد عدم الوجود) .

ومثل هذه العبارات الطويلة الركيكة كثير فى كلامهم حتى فى كلام أفضل متأخريهم مع أنه أفضلهم وأحسنهم بياناً [١] .

حدهم (الشمس)

* وكذلك تكلفاتهم فى (حدودهم) مثل حدهم (للانسان) و (الشمس) بأنها (كوكب يطلع نهاراً) وهل من يحد (الشمس) مثل هذا الحد ونحوه إلا من هو من أجهل الناس ؟ وهل عند الناس شىء أظهر من الشمس حتى تحد الشمس به ؟

ومن لم يعرف (الشمس) فإما أن يجهل اللفظ فيترجم له . وليس هذا من الحد الذى ذكروه وإما أن لا يكون رآها لعماه فهذا لا يرى النهار ولا الكواكب بطريق الأولى ، مع أنه لابد أن يسمع من الناس مايعرف ذلك دون طريقهم .

عود الى اصل الموضوع :

تصوير الشكل الأول من الحمليات فطرى

وهم معترفون بأن الشكل الأول من (الحمليات) يغنى عن جميع صور (القياس) . وتصويره فطرى لايحتاج أحد إلى تعلمه منهم ، مع أن الاستدلال لا يحتاج إلى تصوره على الوجه الذى يزعمونه [٢] .

---

(١) هو أبو يوسف يعقوب بن اسحق بن الصباح الكندى يسمى فيلسوف العرب كتب فى علوم مختلفة . منها المنطق والفلسفة والهندسة والحساب الارتماطيق والموسيق والنجوم وغير ذلك :

أنظر : ابن النديم الفهرست ص٣٥٧ ومابعدها ط القاهره

القفطى . إخبار العلماء ص ٢٤٠ ومابعدها ط القاهرة .

ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء ص ٢٠٦ ومابعدها ط القاهرة

(٢) ذكر المصنف فى ماتقدم أن أفضل المتأخرين هو أفضل الدين الخونجى أنظر ص

إبطال قولهم إن (الاستدلال لابد فيه من مقدمتين)

وأما قولهم : (إن الإستدلال لابد فيه من مقدمتين بلا زيادة ولا نقصان) فإن كان لدليل مقدمة واحدة قالوا : (الأخرى محذوفة) وسموه هو (قياس الضمير) وإن كان مقدمات قالوا : (هى أقيسة مركبة ليس هو قياساً واحداً) .

فهذا قول باطل طرداً وعكساً :

اختلاف حال الناس فى عدد المقدمات المحتاج إليها

* وذلك أن احتياج المستدل إلى المقدمات مما يختلف فيه حال الناس . فمن الناس من لايحتاج إلا إلى مقدمة واحدة لعلمه بما سوى ذلك . كما أن منهم من لايحتاج فى علمه بذلك إلى استدلال ، بل قد يعلمه بالضرورة .

ومنهم من يحتاج إلى مقدمتين ومنهم من يحتاج إلى ثلاث ومنهم من يحتاج إلى أربع وأكثر .

مثال الاستدلال بمقدمة واحدة

* فمن أراد أن يعرف [١٥٣ ص] أن (هذا المسكر المعين محرم) فإن كان يعرف أن (كل مسكر محرم) ولكن لا يعرف (هل هذا المعين مسكر أم لا ؟) لم يحتج إلا إلى مقدمة واحدة وهو أن يعلم أن (هذا مسكر) . فإذا قيل له : (هذا حرام) فقال ما الدليل عليه ؟ فقال المستدل (الدليل على ذلك (أنه مسكر) فقال : (لا نسلم أنه مسكر) ؛ فمتى أقام الدليل على أنه مسكر تم المطلوب .

وكذلك لو تنازع اثنان فى بعض أنواع الأشربة (هل هو مسكر أم لا ؟) كما يسأل الناس كثيراً عن بعض الأشربة فلا يكون السائل ممن يعلم أنها تسكر أو لا تسكر ولكن قد علم (أن كل مسكر حرام) فإذا ثبت عنده بخبر من يصدقه أو بغير ذلك من الأدلة أنه مسكر علم تحريمه .

وكذلك سائر ما يقع الشك فى اندراجه تحت قضية كلية من الأنواع والأعيان مع العلم بحكم تلك القضية كتنازع الناس فى النرد والشطرنج (هل هما من الميسر أم لا ؟) وتنازعهم فى النبيذ المتنازع فيه (هل هو من الخمر أم لا) ؟ وتنازعهم فى الحلف بالنذر والطلاق والعتاق (هل هو داخل فى قوله تعالى: (قَدْ فَرَضَ اللهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ[1]. أم لا؟) وتنازعهم فى قوله : (أَوْ يَعْفُوَ الَّذِى بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ). (هل هو الزوج أو الولى المستقل ؟) وأمثال ذلك .

مثال الاستدلال بقرنين

وقد يحتاج الاستدلال إلى مقدمتين كمن لم يعلم أن (النبيذ المسكر المتنازع فيه محرم) ولم يعلم أن (هذا المعين مسكر) . فهو لا يعلم أنه محرم حتى يعلم أنه مسكر ويعلم أن كل مسكر حرام .

وقد يعلم أن هذا مسكر ويعلم أن كل مسكر خمر لكن لم يعلم أن النبى صلى الله عليه وسلم حرم الخمر لقرب عهده بالإسلام أو لنشئه بين جهال [١٥٤ ص] وزنادقة يشكون فى ذلك .

مثال الاستدلال بمقدمات

أو يعلم أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : (كل مسكر حرام) أو يعلم أن هذا خمر وأن النبى صلى الله عليه وسلم حرم الخمر لكن لم يعلم أن محمداً رسول الله أو لم يعلم أنه حرمها على جميع المؤمنين . بل ظن أنه أباحها لبعض الناس وظن أنه منهم ، كمن ظن أنه أباح شربها للتداوى أو غير ذلك .

فهذا لا يكفيه فى العلم بتحريم هذا النبيذ المسكر تحريماً عاماً إلا أن يعلم أنه مسكر وأنه خمر وأن النبى صلى الله عليه وسلم حرم الخمر أو أن النبى صلى

(١) التحريم ٦٦ : ٢ .
(٢) البقرة ٢ : ٢٣٧

الله عليه وسلم حرم كل مسكر وأنه رسول الله حقاً . فما حرمه فقد حرمه الله وأنه حرمه تحريماً عاماً لم يبحه للتداوى ولا للتلذذ .

حدهم (القياسي) وخطؤهم فيه

وما يبين أن تخصيص الاستدلال بمقدمتين باطل أنهم قالوا فى حد (القياس) الذى يشمل البرهانى والخطابى والجدلى والشعرى والسوفسطائى : (إنه قول مؤلف من أقوال - أو عبارة عما ألف من أقوال - إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر) .

قالوا : واحترزنا بقولنا (من أقوال) عن القضية الواحدة التى تستلزم لذاتها (صدق عكسها) و (عكس نقيضها) و (كذب نقيضها) وليست (قياساً) .

قالوا : ولم نقل مؤلف من مقدمات لأننا لا يمكننا تعريف (المقدمة من حيث هى مقدمة إلا بكونها جزء (القياس) . فلو أخذناها فى حد (القياس) كان دوراً .

والقضية الخبرية إذا كانت جزء (القياس) سموها (مقدمة) وإن كانت مستفادة (بالقياس) سموها (نتيجة) وإن كانت مجردة عن ذلك سموها (قضية) ، وتسمى أيضاً (قضية) مع تسميتها (نتيجة) و (مقدمة)وهى (الخبر) .

وليست هى (المبتدأ أو الخبر) فى اصطلاح النحاة بل أعم منه فإن المبتدأ [١٥٥ ص] والخبر) لا يكون إلا جملة اسمية . والقضية الخبرية قد تكون اسمية وفعلية كما لو قيل فى قوله :

(يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِمْ ما لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ) (١) ، وقوله : لَقَدْ صَدَقَ اللهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ)(٢) .

---

(١) الفتح ٤٨ : ١١ (٢) الفتح ٤٨ : ١١

فإن هذه جملة خبرية ، وليست (المبتدأ والخبر) فى اصطلاح النحاة .

المراد بالقول جملة تامة

والمقصود هنا أنهم أرادوا (بالقول) فى قولهم : (القياس قول مؤلف من أقوال) القضية التى هى جملة تامة خبرية ، لم يريدوا بذلك المفرد الذى هو (الحد) ؛ فإن (القياس) مشتمل على ثلاثة حدود : أصغر ، وأوسط ، وأكبر . كما إذا قيل : (النبيذ المتنازع فيه مسكر ، وكل مسكر حرام) فالنبيذ والمسكر والحرام كل منها مفرد وهى الحدود فى (القياس) فليس مرادهم (بالقول) هذا . بل مرادهم أن (كل قضية قول) كما فسروا مرادهم بذلك.

ولهذا قالوا : (قول مؤلف من أقوال إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر) .

واللازم إنما هو (النتيجة) وهى قضية وخبر وجملة تامة ؛ ليست مفرداً . ولذلك قالوا (القياس قول) فسموا مجموع القضيتين (قولا) .

الجمع يتناول اثنين فصاعداً

• وإذا كانوا قد جعلوا (القياس) مؤلفاً من (أقوال) وهى القضايا لم يجب أن يراد بذلك (قولان فقط) ؛ لأن لفظ الجمع إما أن يكون متناولا (لاثنين فصاعداً) كقوله : (فإن كان له إخوة فلأمه السدس)[1] وإما أن يراد به (الثلاثة فصاعداً) وهو الأصل عند الجمهور .

ولكن قد يراد به جنس العدد فيتناول (الإثنين فصاعداً) ولا يكون الجمع مختصاً (باثنين) فإذا قالوا (هو مؤلف من أقوال) إن أرادوا جنس العدد كان المعنى من (اثنين فصاعداً) . فيجوز أن يكون مؤلفا من ثلاث مقدمات وأربع مقدمات فلا يختص بالاثنين .

وإن أرادوا الجمع الحقيقى لم يكن مؤلفاً إلا من (ثلاثة فصاعداً) وهم قطعاً ما أرادوا هذا . لم يبق إلا الأول .

---

(١) النساء ٤ : ١١

التزامهم مقدمتين فقط

• وإذا قيل : هم يلتزمون ذلك ويقولون : نحن نقول : (أقل ما يكون القياس من مقدمتين وقد يكون من مقدمات) فيقال : [١٥٦ ص]

أولا : هذا خلاف ما فى كتبكم فإنكم لا تلتزمون إلا مقدمتين فقط .

وقد صرحوا أن (القياس) الموصل إلى المطلوب سواء كان اقترانياً أو استثنائياً لا ينقص عن مقدمتين ولا يزيد عليهما .

وعللوا ذلك بأن المطلوب المتحد لا يزيد عن جزءين — مبتدأ وخبر — فإن كان (القياس اقترانياً) فكل واحد من جزءى المطلوب لابد وأن يناسب مقدمة منه أى يكون فيها إما مبتدأ وإما خبرا ولا يكون هو نفس المقدمة .

قالوا : وليس المطلوب أكثر من جزءين فلا يفتقر إلى أكثر من مقدمتين :

وإن كان القياس (استثنائياً) فلابد فيه من مقدمة شرطية — متصلة أو منفصلة — تكون مناسبة لكل مطلوب أو نقيضه ولابد من مقدمة استثنائية فلا حاجة إلى ثالثة .

القياس المركب

• قالوا : لكن ربما أدرج فى (القياس) قول زائد على مقدمتى القياس إما غير متعلق بالقياس أو متعلق به والمتعلق بالقياس إما لترويج الكلام وتحسينه أو لبيان المقدمتين أو إحداهما ويسمون هذا (القياس المركب) .

قالوا : وحاصله يرجع إلى أقيسة متعددة سيقت لبيان مطلوب واحد إلا أن القياس المبين للمطلوب بالذات منها ليس إلا واحداً والباقى لبيان مقدمات القياس .

قالوا : وربما حذفوا بعض مقدمات القياس إما تعويلا على فهم الذهن لها أو لترويج المغلطة حتى لا يطلع على كذبها عند التصريح بها .

المفصول النتائج والموصول النتائج

قالوا : ثم إن كانت الأقيسة لبيان المقدمات قد صرح فيها بنتائجها فيسمى القياس (مفصولا) وإلا (فموصول)

ومثلوا (الموصول) بقول القائل (كل إنسان حيوان وكل [١٥٧ ص] حيوان جسم وكل جسم جوهر فكل إنسان جوهر) .

(والمفصول) بقولهم : (كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم فكل إنسان جسم) ثم يقول : (كل حيوان جسم وكل جسم جوهر) فكل حيوان جوهر)[1] فيلزم منهما أن (كل إنسان جوهر) .

ثبوت النسبة الحكمية أو انتفاؤها

• فيقال لهم : أما المطلوب الذى لا يزيد على جزءين فذاك فى النطق به . والمطلوب فى العقل إنما هو شىء واحد لا اثنان . وهو (ثبوت النسبة الحكمية أو انتفاؤها)

وإن شئت قلت (اتصاف الموصوف بالصفة نفياً أو إثباتاً) ، وإن شئت قلت (نسبة المحمول إلى الموضوع ، والخبر إلى المبتدأ نفياً أو إثباتاً) ، وأمثال ذلك من العبارات الدالة على المعنى الواحد المقصود (بالقضية) .

أمثلة الاستدلال بمقدمة واحدة

• فإذا كانت[1] النتيجة أن (النبيذ حرام أو ليس بحرام) أو (الإنسان حساس أو ليس بحساس) أو نحو ذلك ، فالمطلوب ثبوت التحريم للنبيذ أو انتفاؤه ، وكذلك ثبوت الحس للانسان أو انتفاؤه .

والمقدمة الواحدة إذا ناسبت ذلك المطلوب حصل بها المقصود .

---

(١) ٢ الأصل فكل انسان حيوان ؛ وهو خطأ .

وقولنـا (النبيذ خمر) يناسب المطلوب وكـذلك قولنـا (الإنسان حيـوان) .

وإذا كان الإنسان يعلم أن كل (خمر حرام) ولـكن يشك فى النبيـذ المتنازع فيه هل يسمى فى لغة الشارع (خمراً) فقيل : (النبيذ حرام لأنه قد ثبت فى الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم (كل مسكر خمر) كانت هذه القضية وهى قولنا :(قد قال النبى صلى الله عليه وسلم : (أن كل مسكر خمر) يفيد تحريم النبيذ وإن كان نفس قوله قد تضمن قضية أخرى .

لالزوم ذكر المقدمات المعلومـــة

* والاستدلال بذلك مشروط بتقديم مقدمات معلومة عند المستمع وهى (إن ما صححه أهل العلم بالحـديث فقد وجب التصديق [١٥٨ ص] بأن النبى — صلى الله عليه وسلم — قاله) و (إن ما حرمه الرسول فهو حرام) ونحو ذلك .

فلو لزم أن يذكر كل ما يتوقف عليه العلم — وإن كان معلوماً — كانت المقدمات أكثر من اثنتين بل قد تـكون أكثر من عشرة .

وعلى ما قالوه فينبغى لـكل من استدل بقول النبى صلى الله عليه وسلم أن يقول (النبى حرم ذلك وما حرمه النبى فهو حرام فهذا حرام) وكـذلك يقول (النبى صلى الله عليـــه وسلم أوجب (١) وما أوجبه النبى فقد وجب فهذا قد وجب) .

وإذا احتج على تحريم الأمهات والبنات ونحو ذلك يحتاج أن يقول : (إن الله حرم هذا فى القرآن وما حرمه الله فهو حرام)

واذا احتج على وجوب الصـلاة والزكاة والحج بمثـل قول الله تعالى :

---

(١) هذا هو الأصل ، وفى صون المنطق أوجبه وهو الأول

ولله على النـاس حج البيت) [١] يقول : (إن الله أوجب الحج فى كـتابه وما أوجبه الله فهو واجب) .

وأمثال ذلك مما يعده العقلاء لـكنة وعياً وإيضاحاً للواضح وزيادة قول لا حاجة إليها :

وهذا التطويل الذى لا يفيد فى (قياسهم) نظير تطويلهم فى (حدودهم) كـقولهم فى حد (الشمس) (إنها كوكب يطلع نهاراً) وأمثال ذلك من الـكلام الذى لا يفيد إلا تضييع الزمان وإتعاب الأذهان وكـثرة الهذيان .

ثم إن الذين يتبعونهم فى (حدودهم) و (براهينهم) لا يزالون مختلفين فى تحـديد الأمور المعروفة بدون تحـديدهم ، ويتنازعون فى (البرهان) على أمور مستغنية عن براهينهم .

إبطال قولهم : (ليس المطلوب أكـثر من جزءين)

قولهم : ليس المطلوب إلا اسمان

وقولهم : (ليس المطلوب أكـثر من جزءين فلا يفتقر إلى أكـثر من مقدمتين) فيقال : إن أردتم (ليس له إلا اسمان مفردان) فليس الأمر كـذلك بل قد يكون التعبير عنه بأسماء متعددة [١٥٩ ص] مثل من شك فى النبيذ (هل هو حرام بالنص أم ليس حراماً لا بنص ولا قياس ؟)

فإذا قال المجيب : (النبيذ حرام بالنص) كان المطلوب ثلاثة أجزاء .

وكـذلك لو سأل (هل الإجماع دليل قطعى ؟) فقال : (الإجماع دليل قطعى) كان المطلوب ثلاثة أجزاء .

فإذا قال : هل الإنسان جسم حساس نام متحرك بالإرادة ناطق أم لا ؟) فالمطلوب هنا له ستة أجزاء .

---

(١) آل عمران ٣ : ٩٧

القضية مؤلفة من لفظين أو أكثر

* وفي الجملة ، فالموضوع والمحمول الذى هو مبتدأ وخبر - وهو جملة خبرية - قد تكون جملة مركبة من لفظين وقد تكون من ألفاظ متعددة إذا كان مضمونها مقيداً بقيود كثيرة مثل قوله تعالى :

« وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ المُهَاجِرِينَ وَالأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ »(١) .

وقوله تعالى : « إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللهِ »(٢) .

وقوله : « وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ »(٣) .

وأمثال ذلك من القيود التى يسميها النحاة الصفات والعطف والأحوال وظرف المكان وظرف الزمان ونحو ذلك .

فإذا كانت القضية مقيدة بقيود كثيرة لم تكن مؤلفة من لفظين ، بل من ألفاظ متعددة ومعان متعددة .

قولهم: ليس المطلوب الا معنيان

* وإن أريد (أن المطلوب ليس إلا معنيان -- سواء عبر عنهما بلفظين أو ألفاظ متعددة)

قيل : وليس الأمر كذلك بل قد يكون المطلوب معنى واحداً وقد يكون معنيين وقد يكون معانى متعددة ؛ فإن المطلوب بحسب طلب الطالب، وهو الناظر المستدل والسائل المتعلم المناظر وكل منهما قد يطلب معنى [١٦٠ ص] واحداً وقد يطلب معنيين وقد يطلب معانى .

---

(١) التوبة ٩ : ١٠٠

(٢) البقرة ٢ : ٢١٨

(٣) الانفال ٨ : ٧٥

والعبارة عن مطلوبه قد تكون بلفظ واحد وقد تكون بلفظين وقد تكون بأكثر .

فإذا قال : (آلنبيذ حرام ؟) ، قيل له : (نعم) كان هذا اللفظ كافياً فى جوابه كما لو قيل له (هو حرام) .

قولهم : القضية الواحدة فى تقدير قضايا

• فإن قالوا : القضية الواحدة قد تكون فى تقدير قضايا كما ذكرتموه من التمثيل (بالإنسان) فإن هذه القضية الواحدة فى تقدير خمس قضايا وهى خمس مطالب .

والتقدير : هل هو جسم أم لا ؟ وهل هو حساس أم لا ؟ وهل هو نام أم لا ؟ وهل هو متحرك بالإرادة أم لا ؟ وهل هو ناطق أم لا ؟

وكذلك فيما تقدم : هل النبيذ حرام أم لا ؟ فإذا كان حراماً فهل تحريمه بالنص أو بالقياس ؟

المفرد قد يكون فى معنى قضية

• فيقال : إذا رضيتم بمثل هذا وهو أن تجعلوا الواحد فى تقدير عدد فالمفرد قد يكون فى معنى قضية . فإذا قال : (آلنبيذ المسكر حرام ؟ فقال المجيب : (نعم) فلفظ (نعم فى تقدير قوله : (هو حرام) .

أمثلة التعبير عن الدليل باسم مفرد

• وإذا قال : (ما الدليل عليه ؟) فقال : الدليل عليه (تحريم كل مسكر) أو (أن كل مسكر حرام) . أو (قول النبى صلى الله عليه وسلم « كل مسكر حرام ») . ونحو ذلك من العبارات التى جعل الدليل فيها اسما مفرداً وهو جزء واحد لم يجعله قضية مؤلفة من اسمين — مبتدأ وخبر — فإن قوله (تحريم كل مسكر) اسم مضاف .

وقوله (أنّ كل مسكر حرام) — بالفتح — مفرد أيضاً ؛ فإن (أنّ) وما فى حيِّزها فى تقدير المصدر المفرد و (إنّ) المكسورة وما فى حيزها جملة تامة .

ولهذا قال النحاة قاطبة إنَّ (إنْ) تكسر إذا كانت فى موضع الجملة — والجملة خبر وقضية — وتفتح فى موضع المفرد الذى هو جزء القضية .

ولهذا يكسرونها بعد القول لأنهم إنما يحكون (بالقول) الجملة التامة .

وكذلك [١٦١ ص] إذا قلت : الدليل عليه (قول النبى صلى الله عليه وسلم (أو الدليل عليه (النص) أو (إجماع الصحابة) أو الدليل عليه (الآية الفلانية) أو (الحديث الفلانى) أو الدليل عليه (قيام المقتضى للتحريم السالم عن المعارض المقاوم) أو الدليل عليه (أنه مشارك لخمر العنب فيما يستلزم التحريم) وأمثال ذلك مما يعبر فيه عن الدليل (باسم مفرد) لا (بالقضية) التى هى جملة تامة .

ثم هذا الدليل الذى عبر عنه باسم مفرد هو إذا فصل عبر عنه بألفاظ متعددة .

والمقصود أن قولكم : (إن الدليل الذى هو القياس لا يكون إلا جزءين فقط) .

إن أردتم « لفظين فقط » وأن مازاد على لفظين فهو أدلة لادليل واحد لأن ذلك اللفظ الموصوف بصفات تحتاج كل صفة إلى دليل قيل لكم :

وكذلك يمكن أن يقال فى اللفظين : هما دليلان لادليل واحد فإن كل مقدمة تحتاج إلى دليل .

تخصيص عدد المقدمات باثنتين تحكم محض

وحينئذ فتخصيص العدد باثنين دون مازاد تحكم لامعنى له .

فإنه إذا كان المقصود قد يحصل بلفظ مفرد وقد لايحصل إلا بلفظين وقد لا يحصل إلا بثلاثة أو أربعة أو أكثر .

فجعل الجاعل اللفظين هما الأصل الواجب دون مازاد ومانقص وأن

وأن الزائد إن كان فى المطلوب جعل مطالب متعددة وإن كان فى الدليل يذكر مقدمات جعل ذلك فى تقدير أقيسة متعددة تحكم[1] محض ليس هو أولى من أن يقال :

الأصل فى المطلوب أن يكون واحدا

« بل الأصل فى المطلوب أن يكون واحدا ودليله جزء واحد . فإذا زاد المطلوب على ذلك جعل مطلوبين [١٦٢ص] أو ثلاثة أو أربعة بحسب زيادته ، وجعل الدليل دليلين أو ثلاثة أو أربعة بحسب دلالته .

وهذا إذا قيل فهو أحسن من قولهم ، لأن اسم « الدليل » مقرر فيجعل معناه مقررا و « القياس » هو « الدليل » .

أصل التقدير بواحد

ولفظ « القياس » يقتضى التقدير كما تقال : « قست هذا بهذا » .

والتقدير يحصل بواحد كما يحصل باثنين وبثلاثة .

فأصل التقدير بواحد ، وإذا قدر باثنين أو بثلاثة يكون تقديرين وثلاثة لاتقديرا واحدا فتكون تلك التقديرات أقيسة لاقياسا واحدا .

فجعلهم مازاد على الأثنتين من المقدمات فى معنى أقيسة متعددة وما نقص عن الأثنتين نصف قياس لاقياس تام ، اصطلاح محض لايرجع إلى معنى معقول ، كما فرقوا بين الصفات الذاتية والعرضية اللازمة « للماهية والوجود » بمثل هذا التحكم .

تنازع اصطلاحى فى مسمى « العلة » و « الدليل »

وحينئذ فيعلم أن القوم لم يرجعوا فيما سموه (حدا) و (برهانا) إلى حقيقة موجودة ولا إلى أمر معقول ، بل إلى اصطلاح مجرد كتنازع الناس فى (العلة) هل هى (اسم لما يستلزم المعلول بحيث لايختلف عنها بحال فلايقبل النقيض والتخصيص) .

(١) هو خبر لقوله « فجعل الجاعل »

أو [هى](1) (اسم لما يكون مقتضيا للمعلول وقد يتخلف [عنها ٢٢٥](2) المعلول لفوات شرط أو وجود مانع ؟

وكاصطلاح بعض أهل النظر والجدل فى تسمية أحدهم (الدليل) لما ، هو مستلزم للمدلول مطلقا حتى يدخل فى ذلك عدم المعارض .

والآخر يسمى (الدليل) لما كان من شأنه أن يستلزم المدلول وإنما يتخلف استلزامه لفوات شرط أو وجود مانع «وتنازع أهل الجدل» هل على المستدل أن يتعرض فى ذكر الدليل لتبيين المعارض جملة أو تفصيلا حيث (١٦٣ ص) يمكن التفصيل » أو « لا يتعرض لتبيينه لا جملة ولا تفصيلا أو « يتعرض لتبيينه جملة لا تفصيلا » .

وهذه أمور وصفية اصطلاحية بمنزلة الألفاظ التي يصطلح عليها الناس للتعبير عما فى أنفسهم ، وبمنزلة ما يعتاده الناس فى بعض الأفعال لكونهم رأوا ذلك أولى بهم من غيره وإن كان غيره أولى بغيرهم منه ، ليست حقائق ثابتة فى أنفسها لأمور معقولة تتفق فيها الأمم كما يدعيه هؤلاء فى منطقهم . بل هؤلاء الذين يجعلون « العلة » و« الدليل » يراد به هذا أو هذا أقرب إلى المعقول من جعل هؤلاء « الدليل » لا يكون إلا من مقدمتين ، فإن هذا تخصيص لعدد دون عدد بلا موجب ، وأولئك لحظوا صفات ثابتة فى « العلة » و« الدليل » وهو وصف التمام أو مجرد الاقتضاء .

فكان ما اعتبره أولئك أولى بالحق والعقل مما اعتبره هؤلاء الذين لم يرجعوا إلا إلى مجرد التحكم .

---

(١) فى المطبوعة « هو »   (٢) فى المطبوعة « عنه »

المنطق أمر اصطلاحى وضعه رجل من اليونان

ولهذا كان العقلاء العارفون يصفون منطقهم بأنه أمر اصطلاحى وضعه رجل من اليونان لا يحتاج إليه العقلاء، ولا طلب العقلاء العلم موقوفا عليه كما ليس موقوفا على التعبير بلغاتهم مثل فيلا سوفيا وسوفسطيقا وأنولوطيقا وإثولوجيا وقاطيغورياس وإيساغوجى ومثل تسميتهم للفعل « بالكلمة » وللحرف « بالأداة » ونحو ذلك من لغاتهم التى يعبرون بها عن معانيهم ،

تعلم العربية فرض على الكفاية بخلاف المنطق

العربية أشرف اللغات

فلا يقول أحد إن سائر العقلاء يحتاجون إلى هذه اللغة لا سيما من كرمه الله بأشرف اللغات ، الجامعة لأكمل مراتب البيان المبينة لما تتصوره الأذهان بأوجز لفظ وأكمل تعريف .

مناظرة السيرافى لمتى الفيلسوف

وهذا مما احتج به أبو سعيد السيرافى[١] فى مناظرته المشهورة[٢] لمتى الفيلسوف لما أخذ متى يمدح المنطق ويزعم احتياج العقلاء إليه . ورد عليه أبو سعيد بعدم الحاجة إليه وأن (١٦٤ص) الحاجة إنما تدعو إلى تعلم العربية لأن المعانى فطرية عقلية لا تحتاج إلى اصطلاح خاص ، بخلاف اللغة المتقدمة التى يحتاج إليها فى معرفة ما يجب معرفته من المعانى ، فإنه لابد فيها من التعلم.

---

(١) هو الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيرافى (أبو سعيد) عالم مشارك فى النحو والفقه واللغة والشعر والعروض والقراءات والفرائض والحديث والكلام والحساب والهندسة ولد بسيراف سنة ٢٨٤هـ وقيل سنة ٢٩٠هـ وتوفى سنة ٣٦٨هـ ببغداد

من تصانيفه : شرح كتاب سيبويه — شرح مقصورة ابن دريد وغيرها

راجع ، ابن النديم الفهرست جـ١ ص٦٢ وابن خلكان حـ١ ص١٦٣ ، ياقوت معجم الأدباء حـ١ ص ٤٨

(٢) ذكرها أبو حيان التوحيدى فى كتابه « الامتاع والمؤانسة » حـ ٢ نشرة الأستاذ أحمد أمين كما ذكرها السيوطى فى كتابه « صون المنطق » ص ١٩٠ تحقيق الدكتور النشار الطبعة الأولى سنة ١٩٤٦ .

ولهذا كان تعلم العربية التى يتوقف فهم القرآن والحديث عليها فرضا على الكفاية بخلاف المنطق.

بطلان القول بأن تعلم المنطق فرض على الكفاية

ومن قال من المتأخرين « إن تعلم المنطق فرض على الكفاية » ، فإنه يدل على جهله بالشرع وجهله بفائدة المنطق.

وفساد هذا القول معلوم بالاضطرار من دين الإسلام ،وأجهل منه من قال « إنه فرض على الأعيان[1] » مع أن كثيراً من هؤلاء ليسوا مقرين بإيجاب ما أوجبه الله ورسوله وتحريم ما حرمه الله ورسوله.

ومعلوم أن أفضل هذه الأمة — من الصحابة والتابعين لهم باحسان وأئمة المسلمين — عرفوا ما يجب عليهم وكل علمهم وإيمانهم قبل أن يعرف منطق اليونان فكيف يقال : « إنه لا يوثق بالعلم إن لم يوزن به[2] » أو يقال . « إن فطر بنى آدم فى الغالب لا تستقيم إلا به[3] ».

فإن قالوا . « نحن لا نقول إن الناس يحتاجون إلى اصطلاح المنطقيين بل إلى المعانى التى توزن بها العلوم »

قيل . لا ريب أن المجهولات لا تعرف إلا بالمعلومات والناس محتاجون إلى أن يزنوا ماجهلوه بماعلموه وهذا من الموازين التى أنزلها الله حيث قال.

« اللَّهُ الَّذِى أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ[4] » وقال.

« لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ[5] ».

---

(١) أنظر بالتفصيل حاشية الصبان على شرح السلم الملوى ص ٣٩ ومابعدها طبعة الحلبى

(٢) الغزالى : المستصفى حـ ١ ص ٧

(٣) أنظر ابن حزم : التقريب لحد المنطق ص ٣

(٤) الشورى ٤٢ : ١٧

(٥) الحديد ٥٧ : ٢٥ .

وهذا موجود عند أمتنا وغير أمتنا ممن لم يسمع قط بمنطق اليونان . فعلم أن الأمم غير محتاجة إليه

ملخص دعاوى أهل المنطق وكذبها

المعقولات الثانية

وهم لا يدعون احتياج الناس إلى نفس ألفاظ اليونان بل يدعون الحاجة إلى المعانى المنطقية التى عبروا عنها بلسانهم وهو كلامهم فى « المعقولات الثانية » فإن موضوع المنطق هو « المعقولات الثانية من حيث (١٦٥ ص) يتوصل بها إلى علم ما لم يعلم[١] . فإنه ينظر فى أحوال المعقولات الثانية — وهى النسب الثابتة — للماهيات من حيث هى مطابقة عرض لها إن كانت موصلة إلى تحصيل ماليس بحاصل أو معينة فى ذلك لا على وجه جزئى بل على قانون كلى.

الدليل المطلق

ويدعون أن صاحب المنطق ينظر فى « جنس الدليل » كما أن صاحب أصول الفقه ينظر فى « الدليل الشرعى » ومرتبته فيميز بين ما هو دليل شرعى وما ليس بدليل شرعى وينظر فى مراتب الأدلة حتى يقدم الراجح على المرجوح عند التعارض .

وهم يزعمون أن صاحب المنطق ينظر فى (الدليل المطلق) الذى هو أعم من (الشرعى) ويميز بين ما هو دليل وما ليس بدليل .

ويدعون أن نسبة منطقهم إلى المعانى كنسبة العروض إلى الشعر وموازين الأموال إلى الأموال وموازين الأوقات إلى الأوقات وكنسبة الذراع إلى المذروعات .

وهذا هو الذى قال جمهور علماء المسلمين وغيرهم من العقلاء إنه باطل

---

(١) انظر الفارابى : إحصاء العلوم ص ١٧ تحقيق الدكتور عثمان أمين سنة ١٩٣١

فإن منطقهم لا يميز بين الدليل وغير الدليل . لا فى صورة الدليل ولا فى مادته ، ولا يحتاج أن يوزن به المعانى بل ولا يصح وزن المعانى به على ماهو عليه . وإن كان فيه ماهو حق فلابد فى كلام كل مصنف من حق . بل فيه أمور باطلة إذا وزنت بها العلوم أفسدتها .

ودعواهم « أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل فى فكره » دعوى كاذبة بل من أكذب الدعاوى .

أربع دعاوى فى الحدود والأقيسة

والكلام معهم إنما هو فى المعانى التى وضعوها فى المنطق وزعموا أن التصورات المطلوبة لاتنال إلا بها » و « التصديقات المطلوبة لا تنال إلا بها » فذكروا لمنطقهم أربع دعاوى — دعوتان سالبتان ودعوتان موجبتان .

ادعوا « أنه [١٦٦ ص] لا تنال التصورات بغير ما ذكروه فيه من الطريق » . و « أن التصديقات لا تنال بغير ما ذكروه فيه من الطريق » .

وهاتان الدعوتان من أظهر الدعاوى كذبا . وادعوا « أن ما ذكروه من الطريق يحصل به تصور الحقائق التى لم تكن متصوره » . وهذا أيضا باطل . وقد تقدم البينة على هذه الدعاوى الثلاثة وسيأتى الكلام على دعواهم الرابعة التى هى أمثل من غيرها وهى دعواهم « أن برهانهم يفيد العلم التصديقى » .

فان قالوا : « إن العلم التصديقى أو التصورى أيضا لا ينال بدونه » فهو ادعوا أن طرق العلم على عقلاء بنى آدم مسدودة إلا من الطريقين اللتين ذكروهما — ما ذكروه من « الحد » وما ذكروه من « القياس » وادعوا

أن ماذكروه من الطريقين يوصلان إلى العلوم التي ينالها بنو آدم بعقولهم ، بمعنى أن يوصل لا بد أن يكون على الطريق الذى ذكروه لا على غيره فما ذكروه « آلة قانونية » به توزن الطرق العلمية ويميز به بين الطريق الصحيحة والفاسدة .

فمراعاة هذا القانون « يعصم الذهن أن يزل فى الفكر » الذى ينال به تصور أو تصديق .

هذا ملخص دعاويهم . وكل هذه الدعاوى كذب فى النفى والاثبات فلا مانفوه من طرق غيرهم كلها باطل ولا ما أثبتوه من طرقهم كلها حق على الوجه الذى ادعوه فيه وإن كان فى طرقهم ما هو حق كما أن فى طرق غيرهم ما هو باطل .

فما أحد منهم ولا من غيرهم يصنف كلاما إلا ولا بد أن يتضمن ما هو حق

ما معهم من الحق أقل مما مع اليهود والنصارى والمشركين

فمع اليهود والنصارى من الحق بالنسبة [١٦٧ ص] إلى مجموع ما معهم أكثر مما مع هؤلاء من الحق . بل ومع المشركين عباد الأصنام من العرب ونحوهم من الحق أكثر مما مع هؤلاء بالنسبة إلى مامعهم فى مجموع فلسفتهم النظرية والعملية — الأخلاق ، والمنازل والمداين .

ولهذا كان اليونان مشركين كفارا يعبدون الكواكب والأصنام ، شرا من اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل بكثير . ولولا أن الله من عليهم بدخول دين المسيح إليهم فحصل لهم من الهدى والتوحيد وما استفادوه

كان اليونان شرا من اليهود والنصارى

من دين المسيح ماداموا متمسكين بشريعته قبل النسخ والتبديل لكانوا من جنس أمثالهم من المشركين .

ثم لما غيرت ملة المسيح صاروا على دين مركب من حنيفية وشرك بعضه حق وبعضه باطل وهو خير من الدين الذى كان عليه أسلافهم .

وقد قيل . إن آخر ملوكهم كان صاحب « المجسطى » — بطليموس (١)

ليس الاسكندر هو ذى القرنين

والمشهور المتواتر أن أرسطو وزير الاسكندر بن فيلبس . كان قبل المسيح بنحو ثلاثمائة سنة .

وكثير من الجهال يحسب أن هذا هو ذو القرنين المذكور فى القرآن . ويعظم أرسطو بكونه كان وزيرا له كما ذكر ذلك ابن سينا وأمثاله من الجهال بأخبار الأمم .

مقالات سخيفة للمتفلسفة والمتصوفة فى الأنبياء والمرسلين

ومن ملاحدة المتصوفة من يزعم أن أرسطو كان هو الخضر — خضر موسى .

---

(١) هو بطليموس بدلس الثانى من البطالسة الذين حكموا مصر بعد الإسكندر توفى سنة ٢٤٦ ق. م.

قال القفطى : كان حريصا على العلم ونظر فى النجوم وتكلم فى الهيئة حتى وهم قوم وقالوا هو صاحب « المجسطى » وهو خطأ .

وأما صاحب المجسطى فقد ذكر حاجى خليفة فى كشف الظنون « فهو بطليموس القلوزى الحكيم .

كما قال القفطى أيضاً بطليموس القلوزى هو صاحب كتاب المجسطى وغيره إمام فى الرياضة كامل فاضل من علماء يونان .

وكثير من الناس يخيله أحد البطالسة اليونانيين الذين ملكوا الاسكندرية وغيرها بعد الاسكندر وذلك غلط بين وخطأ واضح لأن بطليموس بين فى كتاب المجسطى حقيقة وقته وأن عصره كان بعد عصر أوغسطس (المتوفى سنة ١٤ م) بمائة سنة وإحدى وستين .

وهؤلاء منهم من يفضل الفلاسفة على الأنبياء فى العلم ويقول إن هارون كان أعلم من موسى وإن عليا كان أعلم من النبى صلى الله عليه وسلم كما يزعمون أن الخضر كان أعلم من موسى وأن عليا وهارون والخضر كانوا فلاسفة [١٦٨ ص] يعلمون الحقائق العقلية العلمية أكثر من موسى وعيسى ومحمد .

ولكن هؤلاء كانوا فى القوة العملية أكمل ولهذا وضعوا الشرائع العملية وهؤلاء يفضلون فرعون على موسى ويسمونه « أفلاطن القبطى » .

وقد يقولون ان صاحب مدين الذى تزوج موسى بنته هو أفلاطن اليونانى أستاذ أرسطو

ويقولون إن موسى كان أعلم من غيره بالسحر وإنه استفاد ذلك من حموه[١] ، إذ كان عندهم ليست المعجزات إلا قوى نفسانية أو طبيعية أو فلكية من جنس السحر . ولكن موسى كان مبرزا على غيره فى ذلك .

إلى أمثال ذلك من المقالات التى تقولها الملاحدة المتفلسفة المنتمون إلى الاسلام فى الظاهر من متشيع ومتصوف كابن سبعين وابن عربى وأصحابه .

ولهم من هذا الجنس ما يطول حكايته مما يدل على أنهم من أجهل الناس بالمعقول والمنقول ولم يكفهم جهلهم بما جاءت به النبوات حتى ضموا إلى ذلك الجهل بأخبار العالم وأيام الناس والجهل بالعقليات ، فإن أفلاطن

(١) هكذا . والصواب «من حميه» .

أستاذ أرسطو كان قبل المسيح بأقل من أربعمائة سنة وذلك بعد موسى بمدة طويلة تزيد (على ألف ومائتى سنة) فكيف يتعلم منه ؟

إبطال القول بحياة الخضر

وقولهم « إن الخضر هو أرسطو » من أظهر الكذب البارد. والخضر على الصواب مات قبل ذلك بزمان طويل والذين يقولون إنه حى — كبعض العباد وبعض العامة وكثير من اليهود والنصارى — (١٦٩ ض) غالطون فى ذلك غلطا لاريب فيه .

وسبب غلطهم أنهم يرون فى الأماكن المنقطعة وغيرها من يظن أنه من الزهاد ويقول « أنا الخضر » وقد يكون ذلك شيطانا قد يتمثل بصورة آدمى .

عمل كتابة المصنف هذا الكتاب

وهذا مما علمناه فى وقائع كثيرة ، حتى فى مكان الذى كتبت فيه هذا عند الربوة بدمشق ، رأى شخص بين الجبلين صورة رجل قد سد ما بين الجبلين وبلغ رأسه رأس الجبل وقال « أنا الخضر » وأنا « نقيب الأولياء » وقال للرجل الرائى « أنت رجل صالح وأنت ولى لله » ومديده إلى فأس كان الرجل نسيه فى مكان وهو ذاهب إليه فناوله إياه وكان بينه وبين ذلك المكان نحو ميل ، ومثل هذه الحكاية كثير .

الرائى لايخلو من ثلاثة أقسام

وكل من قال إنه رأى الخضر وهو صادق إما أن يتخيل له فى نفسه أنه رآه ويظن ما فى نفسه كان فى الخارج كما يقع لكثير من أرباب الرياضيات . وإما أن يكون جنيا يتصور له بصورة إنسان ليضله ، وهذا كثير جدا

---

(١) بياض بالأصل قال مصحح نسخة دائرة المعارف العلمية : لعله كان يريد أن يكتب « تزيد على ألف ومائتى سنة » ثم عال ذلك بأن موسى كان قبل المسيح بألف وستمائة سنة تقريبا .

قد علمنا منه ما يطول وصفه .

وإما أن يكون رأى إنسيا ظن أنه الخضر وهو غالط فى ظنه ، فان قال له ذلك الجن أو الانس « إنه الخضر » فيكون قد كذب عليه . لا يخرج الصدق فى هذا الباب عن هذه الأقسام الثلاثة .

لم ينقل عن الصحابة رؤية الخضر

وأما الأحاديث فكثيرة . ولهذا لم ينقل عن أحد من الصحابة أنه رأى الخضر ولا اجتمع به لأنهم كانوا (١٧٠ ص) أكمل علما وإيمانا من غيرهم . فلم يكن يمكن الشيطان التلبيس عليهم كما لبس على كثير من العباد . ولهذا كثير من الكفار — اليهود والنصارى — يأتيهم من يظنون أنه الخضر ويحضر فى كنائسهم وربما حدثهم بأشياء وإنما هو شيطان جاء إليهم يضلهم .

كان الواجب على الخضر المثول أمام النبى لو كان حيا

ولو كان الخضر حيا لوجب عليه أن يأتى إلى النبى صلى الله عليه وسلم فيؤمن به ويجاهد معه كما أخذ الله الميثاق على الأنبياء وأتباعهم بقوله : « وَإِذْ أَخَذَ اللهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ »

والخضر قد أصلح السفينة لقوم من عرض الناس فكيف لا يكون بين محمد وأصحابه ؟

وهو إن كان نبيا فنبينا أفضل منه وإن لم يكن نبيا فأبو بكر وعمر أفضل منه . وهذا مبسوط فى موضعه .

---

(١) آل عمران ٣ : ٨١

(٢) انظر ابن تيمية فى « الفرقان بين الحق والباطل » ص ٥٥ ، ٥٨ وما بعدها ج١ من مجموعة الرسائل الكبرى ج١ القاهرة سنة ١٩٦٦ م .
وابن كثير فى « البداية والنهاية » ج١ ص ٣٢٥ ط ، القاهرة سنة ١٣٥١

حقيقة شخصيات أرسطو والأسكندر وذى القرنين

وكلامنا هنا فى ضلال هؤلاء المتفاسفة الذين يبنون ضلالهم بضلال غيرهم فيتعلقون بالكذب فى المنقولات وبالجهل فى المعقولات . كقولهم « إن أرسطو وزير ذى القرنين » - المذكور فى القرآن - لأنهم سمعوا أنه كان وزير الاسكندر وذو القرنين يقال له الاسكندر وهذا من جهلهم فإن الاسكندر الذى وزر له أرسطو هو ابن فيلبس المقدونى الذى يؤرخ له تاريخ الروم ، المعروف عند اليهود والنصارى .

الاسكندر وأرسطو كانا مشركين

وهو إنما ذهب إلى أرض القدس ، لم يصل إلى السد عند من يعرف أخباره . وكان مشركا يعبد الأصنام . وكذلك أرسطو وقومه كانوا (١٧١ص) مشركين يعبدون الأصنام .

كان ذو القرنين موحدا

وذو القرنين كان موحداً مؤمناً بالله وكان متقدما على هذا ومن يسميه (الاسكندر) يقول . هو الإسكندر بن دارا(١) .

رواج التفلسفة على الكفار والمنافقين

ولهذا كان هؤلاء المتفاسفة إنما راجوا على أبعد الناس عن العقل والدين كالقرامطة والباطنية الذين ركبوا مذهبهم من فاسفة اليونان ودين المجوس وأظهروا الرفض ، وكجهال المتصوفة وأهل الكلام . وإنما ينفقون فى دولة جاهلية بعيدة عن العلم والإيمان إما كفارا وإما منافقين كما نفق منهم من نفق على المنافقين اللاحدة ثم نفق على المشركين الترك . وكذلك إنما ينفقون دائما على أعداء الله ورسوله من الكفار والمنافقين .

---

(١) تذكر كتب التاريخ فى نسب الإسكندر أنه ابن فيلبس المقدونى . ولكن هناك بعض الآراء التى تنسبه إلى دارا . وتحكى بعض القصص حول هذا النسب
انظر : بطرس البستانى ، دائرة المعارف العربية ج٣ ص٥٤٧ ط بيروت .

مزيد الكلام على تحديدهم الاستدلال بمقدمتين فقط

وكلامنا الآن فيما احتجوا به على أنه لابد فى (الدليل) من مقدمتين لا أكثر ولا أقل وقد عرف ضعفه .

ثم إنهم لما علموا أن « الدليل » قد يحتاج إلى مقدمات وقد يكفى فيه مقدمة واحدة قالوا إنه ربما أدرج فى « القياس » قول زائد أى مقدمة ثالثة زائدة على مقدمتين لغرض فاسد أو صحيح كبيان المقدمتين . ويسمونه « المركب » . قالوا : ومضمونه أقيسة متعددة سيقت لبيان مطلوب واحد إلا أن المطلوب منها بالذات ليس إلا واحدا .

قالوا : وربما حذفت إحدى المقدمات إما للعلم بها أو لغرض فاسد. وقسموا المركب [١٧٢ ص] إلى « مفصول » و « موصول » كما تقدم .

الذى لابد منه هو مقدمة واحدة

فيقال : هذا اعتراف منكم بأن من المطالب ما يحتاج إلى مقدمات ومنها ما يكفى فيه مقدمة واحدة. ثم قلتم : إن ذلك الذى يحتاج إلى مقدمات هو فى معنى أقيسة متعددة . فيقال لكم .

إذا ادعيتم أن الذى لابد منه إنما هو قياس واحد يشتمل على مقدمتين وأن ما زاد على ذلك هو فى معنى أقيسة كل قياس لبيان مقدمة من المقدمات

فقولوا : (إن الذى منه هو مقدمة واحدة وأن ما زاد على تلك المقدمة من المقدمات فإنما هو لبيان تلك المقدمة) .

وهذا أقرب إلى المعقول ؛ فإنه إذا لم يعلم ثبوت الصفة للموصوف — وهو ثبوت الحكم للمحكوم عليه وهو ثبوت الخبر المبتدأ أو المحمول للموضوع — إلا بوسط بينهما هو « الدليل » فالذى لابد منه هو مقدمة واحدة . وما زاد على ذلك فقد يحتاج إليه وقد لا يحتاج اليه .

وأما دعوى الحاجة إلى القياس الذى هو المقدمتان للاحتياج إلى ذلك فى بعض المطالب فهو كدعوى الاحتياج فى بعضها إلى ثلاث مقدمات وأربع وخمس للاحتياج إلى ذلك فى بعض المطالب وليس تقدير عدد بأولى من عدد .

وما يذكرون من إحـــدى المقدمتين لوضوحها أو للتغليط يوجد مثله فى حذف الثالثة والرابعة .

إن لم تكف مقدمة طولب بأكثر

ومن احتج على مسألة بمقدمة لاتكفى وحدها فى بيان المطلوب أو مقدمتين أو ثلاثة لاتكفى طولب بالتمام الذى يحصل به الكفاية .

وإذا ذكرت المقدمات منع منها ما يقبل المنع وعورض منها ما يقبل المعارضة حتى يتم الاستدلال كمن طلب منه الدليل على تحريم شراب خاص حين قال : « هـذا حرام » فقيل له : لم ؟ قال : « لأنه نبيذ مسكر » فهذه المقدمة كافية إن [١٧٣ ص] كان المستمع ممن يعلم أن « كل مسكر حرام » إذا سلم له تلك المقدمة .

وإن منعه إياها وقال : « لا نسلم أن هـذا مسكر » احتاج الى بيانها بخبره من يوثق بخبره أو بالتجربة فى نظيرها .

التجريبات تحصل بقياس التمثيل

وهذا قياس تمثيل وهو مفيد لليقين ؛ فإن الشراب الكثير إذا جرب بعضه وعلم أنه مسكر علم أن الباقى منه مسكر لأن حكم بعضه مثل بعض .

وكذلك سائر القضايا التجريبية كالعلم بأن الخبز يشبع والماء يروى، وأمثال ذلك إنما مبناها على « قياس التمثيل » بل وكذلك سائر الحسيات التى علم أنها كلية انما هو بواسطة « قياس التمثيل » .

وإن كان ممن ينازعه فى « أن النبيذ المسكر حرام» احتاج إلى مقدمتين « إلى إثبات أن هذا مسكر » وإلى « أن كل مسكر خمر » فيثبت الثانية

بأدلة متعددة بقول النبي صلى الله عليه وسلم : « كل مسكر خمر » و « كل شراب أسكر فهو حرام » وبأنه سئل عن شراب يصنع من العسل يقال له « البتع » وشراب يصنع من الذرة يقال له (المزر) وكان قد أوتي جوامع الكلم فقال : (كل مسكر حرام) وهذه الأحاديث في الصحيح وهي وأضعافها معروفة عن النبي صلى الله عليه وسلم تدل على أنه حرم كل شراب أسكر .

فان قال : (أنا أعلم أنه خمر لكن لا أسلم أن الخمر حرام) أو (لا أسلم أنه حرام مطلقاً) أثبت هذه المقدمة الثالثة . وهلم جرا .

مزيد البيان أن المقدمة الواحدة قد تكفى

ومما يبين لك أن المقدمة الواحدة قد تكفى فى حصول المطلوب أن (الدليل) هو ما يستلزم الحكم المدلول عليه كما تقدم بيانه .

ولما كان الحد الأول مستلزما للأوسط [١٧٤ ص] والأوسط للثالث ثبت أن الأول مستلزم للثالث فان للزوم الملزوم ملزوم ولازم اللازم لازم فالحكم لازم من لوازم الدليل لكن لم يعرف لزومه إياه إلا بوسط بينهما ، والوسط ما يقرن بقولك (لأنه)

وهذا مما ذكره المنطقيون ، ابن سينا وغيره ذكروا الصفات اللازمة للموصوف وأن منها ما يكون بين الزوم وردوا بذلك على من فرق من أصحابهم بين (الذاتى) و (اللازم) للماهية ، بأن اللازم ما افتقر إلى (وسط) بخلاف (الذاتى) . فقالوا له كثير من الصفات اللازمة لا تفتقر إلى (وسط وهى البينة اللزوم . و (الوسط) عند هؤلاء هو (الدليل) .

وأما ماظنه بعض الناس أن « الوسط » هو ما يكون متوسطا فى نفس الأمر بين اللازم القريب واللازم البعيد فهذا خطأ (١) ومع هذا يتبين حصول المراد على التقديرين فنقول : إذا كانت اللوازم منها ، مالزومه للملزوم بين بنفسه لا يحتاج إلى (دليل) يتوسط بينهما فهذا نفس تصوره وتصور الملزوم يكفى فى العلم بثبوته له وإذا كان بينهما (وسط فذاك الوسط إذا كان لزومه للملزوم الأول ولزوم الثانى له بينا لم يفتقر إلى وسط ثان .

[١٧٥] وإن كان أحد الملزومين غير بين بنفسه احتاج إلى (وسط) .

---

(١) ينظر ص فيما تقدم حيث ذكر أن الرازى هو الذى قال به .

وإن لم يكن واحد منهما بيناً احتاج إلى « وسطين » وهذا الوسط هو حد تكفى فيه مقدمة واحدة .

فإذا طلب الدليل على تحريم النبيذ المسكر فقيل : لأنه قد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « كل مسكر خمر » أو « كل مسكر حرام » . فهذا « الوسط » — وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم — لا يفتقر عندالمؤمن لزوم تحريم المسكر له إلى « وسط » ولا يفتقر لزوم تحريم النبيذ المتنازع فيه لتحريم المسكر إلى « وسط » ، فإن كل أحد يعلم أنه إذا حرّم كل مسكر حرم النبيذ المتنازع فيه وكل مؤمن يعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم إذا حرّم شيئاً حَرُم .

ولو قال : « الدليل على تحريمه أنه مسكر » فالمخاطب إن كان يعرف أن ذلك مسكر والمسكر محرم سلم له التحريم ولكنه كان غافلا عن كونه مسكراً أو جاهلا بكونه مسكراً .

وكذلك إذا قال : « لأنه خمر » فإن أقر أنه خمر ثبت التحريم . وإذا أقر بعد إنكاره فقد يكون كان جاهلا فعلم أو غافلا فذكر فليس كل من علم شيئاً كان ذاكراً له .

الخلاف فى أن العلم بالمقدمتين كاف فى العلم بالنتيجة أم لا ؟

اعتراف ابن سينا الاحتياج إلى مقدمة ثالثة

، ولهذا تنازع هؤلاء المنطقيون فى « العلم بالمقدمتين » هل هو كاف فى العلم بالنتيجة أم لابد من التفطن لأمر ثالث ؟ وهذا الثانى هو قول ابن سينا وغيره قالوا :

لأن الإنسان قد يكون عالماً بأن « البغلة لا تلد » ثم يغفل عن ذلك .

ويرى بغلة منتفخة البطن فيقول : « أهذه حامل أم لا ؟ » فيقال له : « أما

تعلم أنها بغلة ؟ ، فيقول : (١٧٦ ص) « بلى » ويقال له : أما تعلم أن البغلة لا تلد ؟ » فيقول : « بلى » قال : فحينئذ يتفطن لكونها لا تلد .

خلاف الرازى فى ذلك

ونازعه الرازى وغيره وقالوا : هـذا ضعيف ؛ لأن اندراج إحدى المقدمتين تحت الأخرى إن كان مغايراً للمقدمتين كان ذلك مقدمة أخرى لابد فيها من الإنتاج ويكون الكلام فى كيفية التيامها مع الأولين كالكلام فى كيفية التيام الأولين ، ويفضى ذلك إلى اعتبار ما لا نهاية له من المقدمات .

وإن لم يكن ذلك معلوماً مغايراً للمقدمتين استحال أن يكون شرطاً فى الإنتاج لأن الشرط مغاير للمشروط وهنا لا مغايرة فلا يكون شرطاً .

وأما حديث البغلة فذلك إنما يمكن إذا كان الحاضر فى الذهن إحدى المقدمتين فقط إما الصغرى وإما الكبرى . وأما عند اجتماعهما فى الذهن فلا نسلم أنه يمكن الشك أصلا فى النتيجة(١)".

المحتاج إليه هو ما به يعلم المطلوب

قلت : وحقيقة الأمر أن هذا النزاع لزمهم فى ظنهم الحاجة إلى مقدمتين فقط . وليس الأمر كذلك بل المحتاج إليه هو ما به يعلم المطلوب سواء كانت مقدمة أو اثنتين أو ثلاثا . والمغفول عنه ليس بمعلوم حال الغفلة فإذا تذكر صار معلوماً بالفعل .

وهنا الدليل هو « العلم بأن البغلة لا تحبل » وهذه المقدمة كان ذاهلا عنها فلم يكن عالماً بها العلم الذى تحصل به الدلالة ؛ فإن المغفول (١٧٧ ص) عنه لا يدل حين ما يكون مغفولا عنه بل إنما يدل حال كونه مذكوراً ، إذ هو بذلك ما يكون معلوماً علماً حاضراً .

---

(١) انظر : الرازى : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٣٠ .

والرب تعالى منزه عن الغفلة والنسيان لأن ذلك يناقض حقيقة العلم كما أنه منزه عن السنة والنوم لأن ذلك يناقض كمال الحياة والقيومية فإن النوم أخو الموت ولهذا كان أهل الجنة لا ينامون كما لا يموتون وكانوا يلهمون التسبيح كما يلهم أحدنا النفس .

وجه الدليل العلم بلزوم المدلول له

والمقصود هنا أن وجه الدليل « العلم بلزوم المدلول له » سواء سمى « استحضاراً » أو « تفطناً » أو غير ذلك .

فمن استحضر فى ذهنه لزوم المدلول له علم أنه دال عليه . وهذا اللزوم إن كان بيناً له . وإلا فقد يحتاج فى بيانه إلى مقدمة أو اثنتين أو ثلاثة أو أكثر .

تنوع الأوساط

والأوساط تتنوع بتنوع الناس . فليس ما كان وسطاً مستلزماً للحكم فى حق هذا الذى يجب أن يكون وسطاً فى حق الآخر بل قد يحصل له وسط آخر .

« فالوسط » هو الدليل ، وهو الواسطة فى العلم بين الملزوم واللازم وهما المحكوم والمحكوم عليه فإن الحكم لازم المحكوم عليه ما دام حكماً له . والأواسط — التى هى الأدلة — مما يتنوع ويتعدد بحسب ما يفتحه الله للناس من الهداية كما إذا كان « الوسط » خبر صادق فقد يكون الخبر لهذا غير الخبر لهذا .

وإذا رأى الناس الهلال وثبت عند دار السلطان وتفرق الناس فأشاعوا ذلك فى البلد فكل قوم يحصل لهم العلم غير المخبرين الذين أخبروا غيرهم .

(١٧٨ ص) والقرآن والسنة الذى بلغه الناس عن الرسول بلغ كل قوم بوسائط غير وسائط غيرهم لا سيما فى القرن الثانى والثالث . فهؤلاء لهم مقرئون ومعلمون وهؤلاء لهم مقرئون ومعلمون . وهؤلاء كلهم وسائط ـ وهم

الأواسط — بينهم وبين معرفة ما قاله الرسول وفعله وهم الذين دلوهم على ذلك بإخبارهم وتعليمهم .

وكذلك المعلومات التي تنال بالعقل أو الحس إذا نبه عليها منبه وأرشد إليها مرشد فذلك أيضاً مما يختلف ويتنوع . ونفس الوسائط العقلية تتنوع وتختلف .

وأما من جعل « الوسط » في اللوازم هو وسطاً(١) في نفس ثبوتها للموصوف فهذا باطل من وجوه كما قد بسط في موضعه(٢) وبتقدير صحته فالوسط الذهني أعم من الخارجي كما أن الدليل أعم من العلة فكل علة يمكن الاستدلال بها على المعلول وليس كل دليل يكون علة في نفس الأمر .

وكذلك ما كان متوسطاً في نفس الأمر أمكن جعله متوسطاً في الذهن فيكون دليلا ولا ينعكس ؛ لأن الدليل هو ما كان مستلزماً للمدلول فالعلة المستلزمة للمعلول يمكن الاستدلال بها . والوسط الذي يلزم الملزوم ويلزمه اللازم البعيد هو مستلزم لذلك اللازم فيمكن الاستدلال به .

فتبين أنه على كل تقدير يمكن الاستدلال على المطلوب بمقدمة واحدة إذا لم يحتج إلى غيرها .

وقد لا يمكن إلا بمقدمات (١٧٩ ص) فيحتاج إلى معرفتهن وأن تخصيص الحاجة بمقدمتين دون ما زاد وما نقص تحكم محض .

---

(١) هكذا والصحيح « هو وسط » .
(٢) انظر ما تقدم الوجه السادس من المقام الثاني .

لا يلتزم الاستدلال بمقدمتين فقط إلا أهل المنطق

ولهذا لا تجد فى سائر طوائف العقلاء ومصنفى العلوم من يلتزم فى استدلاله البيان بمقدمتين لا أكثر ولا أقل ، ويجتهد فى رد الزيادة إلى ثنتين وفى تكميل النقص بجعله مقدمتين إلا أهل منطق اليونان ومن سلك سبيلهم دون من كان باقياً على فطرته السليمة أو سلك مسلك غيرهم كالمهاجرين والأنصار والتابعين لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين وعلمائهم ونظارهم وسائر طوائف الملل .

وكذلك أهل النحو والطب والهندسة لا يدخل فى هذا الباب إلا من اتبع فى ذلك هؤلاء المنطقيين كما قلدوهم فى « الحدود » المركبة من « الجنس » و « الفصل » .

وما استفادوا بما تلقوه عنهم علماً يستغنى عن باطل كلامهم ، أو ما يضر ولا ينفع لما فيه من الجهل أو التطويل الكثير .

ولهذا لما كان الاستدلال تارة يقف على مقدمة وتارة على مقدمتين وتارة على مقدمات كانت طريقة نظار المسلمين أن يذكروا من الأدلة على المقدمات ما يحتاجون إليه ولا يلتزمون فى كل استدلال أن يذكروا مقدمتين كما يفعله من يسلك سبيل المنطقيين . بل كتب نظار المسلمين وخطابهم وسلوكهم فى نظرهم لأنفسهم ومناظرتهم لغيرهم تعليماً وإرشاداً ومجادلة على ما ذكرت . وكذلك سائر أصناف العقلاء من أهل الملل وغيرهم إلا من سلك طريق هؤلاء .

وما زال نظار المسلمين يعيبون (١٨٠ ص) طريقة أهل المنطق ويبينون ما فيها من العى واللكنة وقصور العقل وعجز النطق ويبينون أنها إلى إفساد المنطق العقلى واللسانى أقرب منها إلى تقويم ذلك .

ولا يرضون أن يسلكوها فى نظرهم ومناظرتهم لا مع من يوالونه ولا مع من يعادونه .

الإمام الغزالى وعلم المنطق

الغزالى أول من أدخل المنطق فى أصول الفقه

وإنما كثر استعمالها من زمن أبى حامد فإنه أدخل مقدمة من المنطق فى أول كتابه « المستصفى » وزعم أنه لا يثق بعلمه إلا من عرف هذا المنطق .

وصنف فيه « معيار العلم » و « محك النظر » .

مؤلفات الغزالى فى المنطق

وصنف كتاباً سماه « القسطاس المستقيم » ذكر فيه خمس موازين — الضروب الثلاثة الحمليات والشرطى المتصل والشرطى المنفصل — وغير عباراتها إلى أمثلة أخذها من كلام المسلمين وزعم أنه أخذ تلك الموازين من الأنبياء وذكر أنه خاطب بذلك بعض أهل التعليم .

وصنف كتاباً فى مقاصدهم وصنف كتاباً فى تهافتهم وبين كفرهم بسبب مسألة قدم العالم وإنكار العلم بالجزئيات وإنكار المعاد .

تروج معانى الفلاسفة أولا ثم ذم طريقهم آخراً

وبين فى آخر كتبه أن طريقهم فاسدة لا توصل إلى يقين وذمها أكثر مما ذم طريقة المتكلمين لكن بعد أن أودع « كتبه المضنون بها على غير أهلها » وغيرها من معانى كلامهم الباطل المخالف لدين المسلمين ما غير عبارته وعبر عنه بعبارة المسلمين التى لم يريدوا بها ما أراده ، كما يأخذ لفظ « المُلك » و « الملكوت » و « الجبروت » .

وكان النبى صلى الله عليه وسلم (١٨١ ص) يقول فى ركوعه وسجوده « سبحان ذى الجبروت والملكوت والكبرياء والعظمة » .

و « الجبروت » و « الملكوت » فعلوت الجبر والملك كالرحموت والرغبوت والرهبوت فعلوت من الرحمة والرغبة والرهبة .

والعرب تقول « رهبوت خير من رحموت » أى أن ترهب خير من أن ترحم .

فالجبروت والملكوت يتضمن من معانى أسماء الله تعالى وصفاته ما دل عليه معنى « الملك الجبار » . وأبو حامد يجعل عالم الملك « عالم الأجسام » وعالم الملكوت والجبروت « عالم النفس والعقل » . ومعلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين لم يقصدوا بهذا اللفظ هذا .

بطلان ما يثبته الفلاسفة من اصطلاحات

بل ما يثبته المتفلسفة من « العقل » باطل عند المسلمين بل هو أعظم الكفر ؛ فإن « العقل الأول » عندهم مبدع كل ما سوى الله و « العقل العاشر » مبدع ما تحت فلك القمر . وهـــذا من أعظم الكفر عند المسلمين واليهود والنصارى .

و « العقل » فى لغة المسلمين مصدر عقل يعقل عقلا وهو أيضاً غريزة فى الإنسان فمسماه من باب الأعراض لا من باب الجواهر القائمة بأنفسها وعند المتفلسفة مسماه من النوع الثانى .

و « الملائكة » التى أخبرت بها الرسل ، وإن كان بعض من يريد الجمع بين النبوة والفلسفة يقول إنها « العقول » فهذا من أبطل الباطل ؛ فبين ما وصف الله به « الملائكة » فى كتابه وبين « العقول » التى يثبتها هؤلاء من الفروق ما لا يخفى إلا على من أعمى الله بصيرته ، كما قد بسطنا ذلك فى موضعه(١) .

حديث العقل موضوع

والحديث الذى يروى « أول ما خلق الله العقل (١٨٢ ص) قال له أقبل

---

١ أنظر : ابن تيمية : بغية المرتاد ص ٣٣ ط القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ [illegible]

فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر فقال : « وعزتي ما خلقت خلقاً أكرم على منك فبك آخذ وبك أعطي وبك الثواب وبك العقاب » هو حديث موضوع باتفاق أهل المعرفة بالحديث كما ذكر ذلك الدارقطني(١) وبين من وضعه . وكذلك ذكر ضعفه أبو حاتم بن حبان(٢)

---

(١) هو علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني (أبو الحسن) محدث ، حافظ ، فقيه ، مقرىء ، أخباري ، لغوي .

ولد في ذي القعدة سنة ٣٠٦ هـ وفي تاريخ بغداد سنة ٣٠٥ هـ .

سمع من أبي القاسم البغوي وخلق كثير ببغداد والكوفة والبصرة وواسط ورحل في كهولته الى الشام ومصر وتوفي ببغداد لثمان خلون من ذي القعده سنه ٣٨٥ هـ ودفن قريبا من معروف الكرخي .

من تصانيفه : المختلف والمؤتلف في أسماء الرجال — غريب اللغة — كتاب القراءات — كتاب السنن — المعرفة بمذاهب الفقهاء .

راجع : الخطيب البغدادي . تاريخ بغداد جـ ١ ص ٣٤ — ٤٠

ابن خلكان . وفيات الاعيان جـ ١ ص ٤١٧ — ٤١٨

ابن كثير . البداية جـ ١١ ص ٣١٧ — ٣١٨

السبكي . طبقات الشافعيه جـ ٢ ص ٣١٠ — ٣١٢

الذهبي . تذكرة الحافظ جـ ٣ ص ١٨٦ — ١٩٠

(٢) هو محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن معبد التميمي البستي الشافعي (أبو حاتم) محدث ، حافظ ، مؤرخ ، فقيه ، لغوي ، واعظ ، مشارك في الطب والنجوم وغيرهما .

ولد في بست من بلاد سجستان سنه بضع وسبعين ومائتين ، وسمع خلائق بخراسان والعراق والحجاز والشام ومصر والجزيرة وغيرها ، وفقه الناس بسمرقند وولي قضاءها وقدم نيسابور ، ثم خرج الى وطنه سجستان وتوفي بمدينه بست في شوال سنه ٣٥٤ هـ .

من تصانيفه : الثقات — معرفة القبله — طبقات الأصبهانية — المسند الصحيح في الحديث — روضه العقلاء ونزهة الفضلاء .

راجع : السبكي . طبقات الشافعية جـ ٢ ص ١٤١ — ١٤٣

ابن كثير . البدايه والنهايه جـ ١١ ص ٢٥٩

الذهبي . تذكره الحفاظ جـ ٣ ص ١٢٥ — ١٢٩

ابن حجر . لسان الميزان جـ ٥ ص ١١٢ — ١١٥ .

والعقيلي(١) وابن الجوزي(٢) وغيرهم .

ومع هذا فلفظه : « أول ما خلق الله العقل قال له » فمدلوله أنه خاطبه في أول أوقات خلقه ، ليس مدلوله أنه أول المخلوقات . وفي تمامه أنه قال : « ما خلقت خلقاً أكرم علي منك » فدل أنه خلق قبله غيره . وفيه أنه مخلوق .

فرق الغزالي بين عالم الخلق وعالم الأمر

وأبو حامد يفرق بين عالم الخلق وعالم الأمر فيجعل « الأجسام » عالم الخلق و « النفوس » و « العقول » عالم الأمر .

وهذا أيضاً ليس من دين المسلمين ، بل كل ما سوى الله مخلوق عند المسلمين ، والله تعالى خالق كل شيء .

---

(١) هو محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي الحجازي (ابو جعفر) محدث ، حافظ روى عن أبي اسماعيل الترمذي وروى عنه أبو الحسن محمد بن نافع الخزاعي وابو بكر بن المقري . توفي بمكة في ربيع الاول سنه ٣٢٢ هـ .

من آثاره : الضعفاء ومن نسب الى الكذب ووضع الحديث ومن على حذينه الوهم — الجرح والتعديل .

راجع : الذهبي . تذكره الحفاظ ج ٣ ص ٥٠ — ٥١
ابن العماد . شذرات الذهب ج ٢ ص ٢٩٥ — ٢٩٦
حاجي خليفه . كشف الظنون ص ٥٢٢
البغدادي . هدية العارفين ج ٢ ص ٣٣

(٢) عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي بن عبيد الله بن حمادي ابن احمد بن محمد بن جعفر القرشي التيمي البكري البغدادي الحنبلي المعروف بابن الجوزي (جمال الدين ابو الفرج) محدث ، حافظ ، مفسر ، فقيه ، واعظ ، أديب ، مؤرخ ، مشارك في أنواع أخرى من العلوم .

ولد ببغداد سنه ٥١٠ تقريبا وتوفي بها سنة ٥٩٧ ودفن بباب حرب .

من مؤلفاته : المغني في علوم القرآن — تذكرة الاريب في اللغة — جامع المسانيد — المنتظم في تاريخ الامم — بستان الواعظين ورياض السامعين .

راجع : الذهبي . تذكرة الحفاظ ج ٤ ص ١٣١
السيوطي . طبقات المفسرين ص ١٧
ابن العماد . شذرات الذهب ج ٤ ص ٣٢٩ — ٣٣١ .

الملائكة خلقت من مادة خلافاً لقول الفلاسفة

وإذا ادعوا أن « العقول » التي أثبتوها هي « الملائكة » في كلام الأنبياء فقد ثبت بالنص والإجماع أن الله خلق الملائكة ، بل خلقهم من مادة كما ثبت في صحيح مسلم عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « خلق الله الملائكة من نور وخلق الجان من مارج من نار وخلق آدم مما وصف لكم »(١) .

فبيّن أن الملائكة مخلوقون من مادة موجودة قبلهم ، فأين هذا من قول من ينفي الخلق عنها ؟ ويقول إنها مبتدعة لا مخلوقة أو يقول إنها قديمة أزلية لم تكن من مادة أصلا .

وهذه الأمور مبسوطة في موضع آخر(٢) .

كان آخر حال الغزالي التوبة

والمقصود هنا أن كتب (١٨٣ ص) أبي حامد وإن كان فيها كثير من كلامهم الباطل إما بعبارتهم أو بعبارة أخرى فهو في آخر أمره يبالغ في ذمهم ويبين أن طريقهم متضمنة من الجهل والكفر ما يوجب ذمها وفسادها أعظم من طريقة المتكلمين ومات وهو مشتغل « بالبخاري » و « مسلم » .

والمنطق الذي كان يقول فيه ما يقول ما حصل له مقصود ولا أزال عنه ما كان فيه من الشك والحيرة . بل كان متوقفاً حائراً فيما هو من أعظم المطالب العالية الإلهية . والمقاصد السامية الربانية ولم يغن عنه المنطق شيئاً .

ولكن بسبب ما وقع منه أثناء عمره وغير ذلك صار كثير من النظار

---

(١) أخرجه مسلم في الزهد والرقائق ولفظه بصيغة المجهول : خلقت الملائكة .. الخ

(٢) انظر : « نقض المنطق » ص ٩٩ وما بعدها تحقيق محمد عبد الرازق حمزة ، وسليمان الصنيع ط القاهرة سنة ١٩٥١ م .

وانظر : « بغية المرتاد » في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية وهو المنعوت (بالسبعينية) ط القاهرة .

وانظر : بحث « حقيقة ملائكة الله » و « عقول » الفلاسفة في المقام الرابع من هذا الكتاب .

يدخلون المنطق اليونانى فى علومهم ، حتى صار من يسلك طريق هؤلاء من المتأخرين يظن أنه لا طريق إلا هذا ، وأن ما ادعوه من « الحد » و « البرهان » هو أمر صحيح ومسلم عند العقلاء .

ولا يعلم أنه مازال العقلاء والفضلاء من المسلمين وغيرهم يعيبون ذلك ويطعنون فيه .

وقد صنف نظار المسلمين فى ذلك مصنفات متعددة . وجمهور المسلمين يعيبونه عيباً مجملا لما يرونه من آثاره ولوازمه الدالة على ما فى أهله مما يناقض العلم والإيمان ، ويفضى بهم الحال إلى أنواع من الجهل والكفر والضلال .

والمقصود هنا أن ما يدعونه من توقف كل مطلوب نظرى على مقدمتين لا أكثر ليس كذلك .

دعواهم إضمار إحدى المقدمتين فى « قياس الضمير »

وهم يسمون القياس الذى حذفت إحدى مقدمتين « قياس (ص ١٨٤) الضمير » .

ويقولون إنها قد تحذف إما للعلم بها وإما غلطاً أو تغليطاً .

فيقال : إذا كانت معلومة كانت كغيرها من المقدمات المعلومة ، وحينئذ فليس إضمار مقدمة بأولى من إضمار ثنتين وثلاثة وأربعة . فإن جاز أن يدعى فى الدليل الذى لا يحتاج إلا إلى مقدمة أن الأخرى مضمرة محذوفة جاز أن يدعى فيما يحتاج إلى ثنتين أن الثالثة محذوفة وكذلك فيما يحتاج إلى ثلاث . وليس لذلك حد .

ومن تدبر هذا وجد الأمر كذلك .

وجود الركة والعى فى كلام أهل المنطق

ولهذا لا يوجد فى كلام البلغاء أهل البيان الذين يقيمون البراهين والحجج اليقينية بأبين العبارات من استعمال المقدمتين فى كلامهم ما يوجد فى كلام أهل المنطق . بل من سلك طريقهم كان من المضيقين لطريق العلم عقولا وألسنة . ومعانيهم من جنس ألفاظهم ، تجد فيها من الركة والعى ما لا يرضاه عاقل .

العيب على من أثبت فلاسفة الإسلام

وكان يعقوب بن إسحق الكندى فيلسوف الإسلام فى وقته — أعنى الفيلسوف الذى فى الإسلام — وإلا فليس الفلاسفة من المسلمين ، كما قالوا لبعض أعيان القضاة الذين كانوا فى زماننا : « ابن سينا من فلاسفة الإسلام » فقال : « ليس للإسلام فلاسفة » كان يعقوب يقول فى أثناء كلامه « لعدم فقد وجود كذا » ، وأنواع هذه الإضافات .

ومن وجد فى بعض كلامه فصاحة أو بلاغة كما يوجد فى بعض كلام ابن سينا وغيره ، فلما استفاده من المسلمين — من عقولهم وألسنتهم — وإلا فلو مشى على طريقة سلفه وأعرض عما تعلمه من المسلمين لكان عقله ولسانه يشبه عقولهم وألسنتهم .

التباس أمر المنطق على طائفة لم يتصوروا حقائقه

وهم أكثر (١٨٥ ص) ماينفقون على من لا يفهم ما يقولونه ويعظمهم بالجهل والوهم أو يفهم بعض ما يقولونه أو أكثره أو كله مع عدم تصوره فى تلك الحال لحقيقة ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم وما يعرف بالعقول السليمة وما قاله سائر العقلاء مناقضاً لما قالوه . وهو إنما وصل إلى منتهى أمرهم بعد كلفة ومشقة واقترن بها حسن ظن فتورط من ضلالهم فيما لا يعلمه إلا الله .

ثم إن تداركه الله بعد ذلك — كما أصاب كثيراً من الفضلاء الذين

أحسنوا بهم الظن ابتداء ثم انكشف لهم من ضلالهم ما أوجب رجوعهم عنهم، وتبرأهم منهم بل وردّهم عليهم — وإلا بقي في الضلال .

وضلالهم في الإلهيات ظاهر لأكثر الناس ، ولهذا كفرهم فيها نظار المسلمين قاطبة . وإنما المنطق التبس الأمر فيه على طائفة لم يتصوروا حقائقه ولوازمه ولم يعرفوا ما قال سائر العقلاء في تناقضهم فيه .

الشكل الأول فطرى

واتفق أن فيه أموراً ظاهرة مثل « الشكل الأول » ولا يعرفون أن ما فيه من الحق لا يُحتاج إليهم فيه ، بل طولوا فيه الطريق وسلكوا الوعر والضيق ولم يهتدوا فيه إلى ما يفيد التحقيق .

وليس المقصود في هذا المقام بيان ما أخطأوا في إثباته بل ما أخطأوا في نفيه ، حيث زعموا أن العلم النظرى لا يحصل إلا « ببرهانهم » وهو من « القياس » .

تلازم « قياس الشمول » و « قياس التمثيل » وبيانه بالأمثلة

وجعلوا أصناف الحجج ثلاثة : القياس ، والاستقراء ، والتمثيل . وزعموا أن « التمثيل » لا يفيد اليقين ، وإنما يفيده « القياس » الذى تكون مادته من (١٨٦ ص) القضايا التي ذكروها .

وقد بينا في غير هذا الموضع أن « قياس التمثيل » و « قياس الشمول » متلازمان ، وأن ما حصل بأحدهما من علم أو ظن حصل بالآخر مثله إذا كانت المادة واحدة .

والاعتبار بمادة العلم ، لا بصورة القضية ، بل إذا كانت المادة يقينية فسواء كانت صورتها في صورة « قياس التمثيل » أو صورة « قياس الشمول » فهي واحدة ، وسواء كانت صورة القياس اقترانياً أو استثنائياً ، بعبارتهم

أو بأى عبارة شئت ، لا سيما فى العبارات التى هى خير من عباراتهم وأبين فى العقل وأوجز فى اللفظ فالمعنى واحد .

دليل و حد على صور مختلفة

وحد هذا فى أظهر الأمثلة إذا قلت : « هذا إنسان وكل إنسان مخلوق أو حيوان أو حساس أو متحرك بالإرادة أو ناطق » أو ما شئت من لوازم « الإنسان » .

فإن شئت صورت الدليل على هذه الصورة وإن شئت قلت : « هو إنسان فهو مخلوق أو حساس أو حيوان أو متحرك كنظيره من الناس ، لاشتراكهما فى الإنسانية المستلزمة لهذه الصفات » .

وإن شئت قلت : « هذا إنسان . والإنسانية مستلزمة لهذه الأحكام فهى لازمة له »

وإن شئت قلت : « إن كان إنساناً فهو متصف بهذه الصفات اللازمة للإنسان » .

وإن شئت قلت : « إما أن يتصف بهذه الصفات وإما أن لا يتصف والثانى باطل فتعين الأول لأن هذه لازمة للإنسان لا يتصور وجوده بدونها »(١) .

---

(١) لقد بين ابن تيمية بهذه الامثلة ما أراد اثباته من أن صور الادلة جميعها انما ترجع فى الحقيقة الى صورة واحدة وهى : استلزام الدليل للمدلول ، سواء فى ذلك القياس الأرسطى بجميع صوره أو قياس التمثيل .

وبيان ذلك بالأمثلة أننا اذا قلنا :

هذا الانسان وكل انسان مخلوق أو حساس أو حيوان .

كانت النتيجة التى هى هذا مخلوق أو حساس أو حيوان بناء على أن الانسانية تستلزم ذلك .

واذا قلنا :

هذا انسان فهو مخلوق أو حساس أو حيوان لاشتراكهما فى

« الاستقراء » ليس استدلالا بجزئي على كلي

وأما « الاستقراء » فإنما يكون يقينياً إذا كان استقراءاً تاماً .

وحينئذ فتكون قد حكمت على القدر المشترك بما وجدته في جميع الأفراد (١٨٧ ص) وهذا ليس استدلالا بجزئي على كلي ولا بخاص على عام ، بل استدلال بأحد المتلازمين على الآخر ، فإن وجود ذلك الحكم في كل فرد من أفراد الكلي العام يوجب أن يكون لازماً لذلك الكلي العام .

الاستقراء استدلال بأحد المتلازمين على الآخر

فقولهم : « إن هذا استدلال بخاص جزئي على عام كلي » ليس بحق ، وكيف ذلك والدليل لابد أن يكون ملزوماً للمدلول فإنه لو جاز وجود الدليل مع عدم المدلول عليه ولم يكن المدلول لازماً له لم يكن إذا علمنا ثبوت ذلك الدليل نعلم ثبوت المدلول معه ، إذا علمنا أنه تارة يكون معه وتارة لا يكون

الانسانية المستلزمة لهذه الصفات .

من ثم اتضح أن الحكم في التمثيل بناء على ما يستلزمه الوصف الجامع ، وأن الحكم في القياس الاقتراني بناء على ما يستلزمه الوصف الجامع ، فالمقتضي للحكم واحد .

وهكذا اذا قلنا :

ان كان هذا انسانا فهو مخلوق أو حساس أو حيوان لكنه انسان فهو مخلوق الى آخره يكون الحكم حينئذ ثابتا لما تستلزمه الانسانية من تلك الاحكام .

وهكذا اذا قلنا :

اما أن يكون هذا انسانا أو غير انسان لكن التالي باطل فهو انسان .

فان الحكم هنا بناء علي نفس لوازم غير الانسان واثبات لازم الانسان فيكون انسانا .

والى هنا يتبين أن مدار الانتاج في قياس التمثيل والقياس الارسطى بكل صوره واحد عند التأمل .

معه فإنا إذا علمنا ذلك ثم قلنا ، إنه معه دائماً ، كنا قد جمعنا بين النقيضين (١)

وهذا اللزوم الذى نذكره هنا يحصل به الاستدلال بأى وجه حصل اللزوم .

وكلما كان اللزوم أقوى وأتم وأظهر كانت الدلالة أقوى وأتم وأظهر ، كالمخلوقات الدالة على الخالق سبحانه وتعالى : فإنه ما منها مخلوق إلا وهو ملزوم

---

(١) يرى ابن تيمية أن الاستقراء التـــام ليس من قبيل الاستدلال بالجزئى على الكلى او بالخاص على العام ثم ، استبعد ان يكون من هذا القبيل . ودلل على هذا الاستبعاد بدليل لا يتلاقى مع ما استبعده اذ هو قد استبعد أن يكون استدلالا بجزئى على كلى او بخاص على عام .

والدليل الذى ساقه على استبعاده صوره على صورة ان يكون الدليل اعم والمدلول اخص من ثم نراه قد عكس القضية .

اذ مقتضى ان يكون الاستدلال بالجزئى او الاخص ان يكون الدليل اخص والمدلول اعم .

ولعل ابن تيميـــة طوى ما اراده من اللزوم بين المدلول والدال فى الاستقراء التام .

اذ هو فى الحقيقة استدلال بملزوم على لازم مساو .

ثم دلل على أن الملزوم الا وهو الدليل لا يكون اعم . اذ لو كان اعم لوجد من غير المدلول فى بعض الصور .

والفرض انه كلما وجد وجد المدلول . فلو كان اعم للزم الجمع بين النقيضين وهو انه لا يوجد دائما مع المدلول والفرض انه يوجد دائما مع المدلول .

ثم كان عليه بعد هذا ان يعلل لـــا استبعده صراحة . وهو انه ليس استدلالا بالجزئى على الكلى بأن يقول : لو كان الامر كذلك لوجد المدلول بدونه فى بعض الصور ضرورة انفراد العام عن بعض افراده .

والفرض ان الدليل والمدلول متلازمان . فلو كان من قبيل الاستدلال بالجزئى على الكلى يلزم التناقض ، وهو وجود المدلول بدون الدليل فى بعض الصور وعدم وجود المدلول مع الدليل دائما فى جميع الصور وهذا تناقض .

لخالقه ، لا يمكن وجوده بدون وجود خالقه ، بل ولا بدون علمه وقدرته ومشيئته وحكمته ورحمته . فكل مخلوق دال على ذلك كله .

وإذا كان المدلول لازماً للدليل فمعلوم أن اللازم إما أن يكون مساوياً للملزوم ، وإما أن يكون أعم منه . فالدليل إما أن يكون مساوياً للحكم المدلول فى العموم والخصوص ، وإما أن يكون أخص منه ، لا يكون الدليل أعم منه .

« القياس » استدلال بكلى على ثبوت كلى آخر لجزئيات ذلك الكلى

وإذا قالوا فى « القياس » : « يستدل بالكلى على الجزئى » ، فليس الجزئى هو الحكم المدلول عليه ، وإنما الجزئى هو الموصوف المخبر عنه ، محل الحكم .

فهذا قد يكون أخص (١٨٨ ص) من الدليل وقد يكون مساوياً له بخلاف الحكم الذى هو صفة هذا وحكمه الذى أخبر به عنه ؛ فإنه لا يكون إلا أعم من الدليل ، أو مساوياً له ؛ فإن ذلك هو المدلول اللازم للدليل ، والدليل هو لازم المخبر عنه الموصوف .

فإذا قيل : « النبيذ حرام لأنه خمر » ، « فكونه خمراً » هو الدليل وهو لازم للنبيذ و « التحريم » لازم للخمر .

ليس القياس استدلالا بكلى على جزئى

و « القياس » المؤلف من المقدمتين إذا قلت : « النبيذ المتنازع فيه مسكر أو خمر وكل مسكر أو كل خمر حرام » فأنت لم تستدل « بالمسكر أو الخمر » الذى هو كلى على نفس محل النزاع الذى هو أخص من الخمر — وهو النبيذ — فليس هو استدلالا بذلك الكلى على هذا الجزئى ، بل استدللت به على « تحريم هذا النبيذ » فلما كان « تحريم هذا النبيذ » مدرجا فى « تحريم كل مسكر » قال من قال : إنه « استدلال بالكلى على الجزئى » . والتحقيق أن ما ثبت للكلى فقد ثبت لكل واحد من جزئياته . و « التحريم » هو أعم من الخمر . وهو

ثابت لها ، فهو ثابت لكل فرد فرد من جزئياتها . فهو استدلال بكلي على ثبوت كلي آخر لجزئيات ذلك الكلي .

وذلك الدليل هو كالجزئي بالنسبة إلى ذلك الكلي الذى هو الحكم ، وهو كلي بالنسبة إلى تلك الجزئيات التى هى المحكوم عليها .

وهذا مما لا ينازعون فيه . فان الدليل هو « الحد الأوسط » ، وهو أعم من « الأصغر » أو مساو له ، و « الأكبر » أعم منه أو مساو له . و « الأكبر » هو الحكم ، والصفة ، والخبر ، وهو محمول النتيجة . و « الأصغر » هو المحكوم عليه ، الموصوف . المبتدأ . وهو موضوع النتيجة .

« قياس التمثيل » هو اشتراك الجزئيين فى علة الحكم

وأما قولهم فى « التمثيل » : (١٨٩ ص) « إنه استدلال بجزئي على جزئي » ، فإن أطلق ذلك وقيل : إنه « استدلال بمجرد الجزئي على جزئي » فهو غلط . فإن « قياس التمثيل » إنما يدل بحد أوسط ، وهو اشتراكهما فى علة الحكم ، أو دليل الحكم مع العلة ، فانه « قياس علة » ، أو « قياس دلالة » .

لا تعلم صحة القياس فى « قياس الشبه »

وأما « قياس الشبه » فإذا قيل به لم يخرج عن أحدهما . فإن الجامع المشترك بين الأصل والفرع إما أن يكون هو « العلة » ، أو « ما يستلزم العلة » وما استلزمها فهو « دليلها » .

وإذا كان الجامع لا « علة » ، ولا « ما يستلزم العلة » ، لم يكن الاشتراك فيه مقتضياً للاشتراك فى الحكم ، بل كان المشترك قد يكون معه العلة ، وقد لا يكون . فلا يعلم حينئذ أن علة الأصل موجودة فى الفرع ، فلا يعلم صحة

القياس . بل لا يكون صحيحاً إلا إذا اشتركا فيها ، ونحن لا نعلم الاشتراك فيها إلا إذا علمنا اشتراكهما فيها ، أو في ملزومها فان ثبوت الملزوم يقتضى ثبوت اللازم فإذا قدرنا أنهما لم يشتركا في الملزوم . ولا فيها ، كان القياس باطلا قطعاً ، لأنه حينئذ تكون « العلة » مختصة بالأصل . وإن لم يعلم ذلك لم تعلم صحة القياس(١) .

وقد يعلم صحة القياس بانتفاء الفارق بين الأصل والفرع ، وإن لم يعلم عين العلة ولا دليلها . فإنه يلزم من انتفاء الفارق اشتراكهما في الحكم .

القياس بانتفاء الفارق أو بإبداء الجامع

وإذا كان « قياس التمثيل » إنما يكون تاماً إما بانتفاء الفارق ، وإما بإبداء جامع ، وهو كلي يجمعهما يستلزم الحكم . وكل منهما يمكن تصويره بصورة « قياس الشمول » وهو يتضمن لزوم الحكم للكلي ، ولزوم الكلي لجزئياته . وهذا حقيقة (١٩٠ ص) « قياس الشمول » ، فليس ذلك استدلالا بمجرد ثبوته لجزئي على ثبوته لجزئي آخر .

فأما إذا قيل : « بما(٢) يعلم أن المشترك مستلزم للحكم ؟ » قيل : بما تعلم القضية الكبرى في « القياس » . فبيان الحد الأوسط هو المشترك الجامع ، ولزوم الحد الأكبر له هو لزوم الحكم الجامع المشترك ، كما قد تقدم التنبيه على هذا .

---

(١) ذكر الناشر نقلا عن ابن قيم الجوزية في تمثيله لقياس الشبه أنه مثل له بقوله تعالى إخباراً عن إخوة يوسف أنهم قالوا لما وجدوا الصواع في رحل أخيه « إن يسرق فقد سرق أخ له من قبل » .

قال ابن القيم : فلم يجمعوا بين الأصل والفرع بعلة ولا دليلها ، وإنما ألحقوا أحدهما بالآخر من غير دليل جامع سوى مجرد الشبه الجامع بينه وبين يوسف . وهو قياس فاسد .

(٢) هكذا بالأصل وصحته « بم » للاستفهام

وقد يستدل بجزئي على جزئي إذا كانا متلازمين ، أو كان أحدهما ملزوم الآخر من غير عكس . فإن كان اللزوم عن الذات كانت الدلالة على الذات . وإن كان في صفة أو حكم كانت الدلالة على الصفة أو الحكم .

فقد تبين بعض ما في حصرهم من الخلل . وأما تقسيمهم إلى الأنواع الثلاثة فكلها تعود إلى ما ذكروه في استلزام الدليل للمدلول .

عود « الاقتراني » و « الاستثنائي » إلى معنى واحد

وما ذكروه في « الاقتراني » يمكن تصويره بصورة « الاستثنائي » ، وكذلك « الاستثنائي » يمكن تصويره بصورة « الاقتراني » فيعود الأمر إلى معنى واحد ، وهو مادة الدليل . والمادة لا تعلم من صور « القياس » بل من عرف المادة بحيث يعلم أن هذا مستلزم لهذا علم الدلالة ، سواء صورت بصورة « القياس » أو لم تصور ، وسواء عبرّ عنها بعباراتهم أو بغيرها ، بل العبارات التي صقّلتها عقول المسلمين وألسنتهم خير من عباراتهم بكثير كثير .

و « الاقتراني » كله يعود إلى لزوم هذا لهذا ، وهذا لهذا ، كما ذكر . وهذا بعينه هو « الاستثنائي » المؤلف من « المتصل » و « المنفصل » .

الشرطي المتصل

فإن « الشرطي المتصل » استدلال باللزوم بثبوت الملزوم الذي هو المقدم ، وهو الشرط ، على ثبوت اللازم الذي هو التالي ، (١٩١ ص) وهو الجزاء ، أو بانتفاء اللازم وهو التالي ، الذي هو الجزاء ، على انتفاء الملزوم الذي هو المقدم ، وهو الشرط .

الشرطي المنفصل

وأما « الشرطي المنفصل » وهو الذي يسميه الأصوليون « السبر والتقسيم » وقد تسميه(١) أيضاً الجدليون « التقسيم والترديد » ، فمضمونه الاستدلال

---

(١) هكذا والاولى « وقد يسميه » .

بثبوت أحد النقيضين على انتفاء الآخر وبانتفائه على ثبوته أو الاستدلال بثبوت أحد الضدين على انتفاء الآخر . وأقسامه أربعة(١) . ولهذا كان

---

(١) يعنى ابن تيميه ان اقسام القياس الشرطى الانفصالى المكون من المنفصلة الحقيقة والاستثنائية أربعة وذلك انه اما أن يكون استدلالا على نفى المقدم باثبات التالى او على نفى التالى باثبات المقدم أو على اثبات المقدم بنفى التالى او نفى المقدم باثبات التالى . ضروره أنه يكون مكونا من القضيه المنفصله المكونة من النقيضين او من الضدين المساويين فى المفهوم للنقيضين كقولنا : اما أن يكون العدد زوجا أو فردا لكنه زوج او لكنه ليس بزوج أو لكنه فرد أو لكنه ليس بفرد .

وقول ابن تيمية بعد ذلك : « أو الاستدلال بثبوت أحد الضدين على انتفاء الآخر » انما يكون هذا بالنسبه للقياس الانفصالى المكون من مانعة الجمع والاستثنائية وهو قسمان ، لانه اما أن يكون استدلالا على نفى المقدم بثبوت التالى أو استدلالا على نفى التالى بثبوت المقدم .

وقد ترك ابن تيمية قسما ثالثا للقياس الاستثنائى الانفصالى وهو المكون من المنفصله مانعة الخلو والاستثنائية فان مضمونه الاستدلال بنفى احد الطرفين على ثبوت الآخر .

من ثم يكون للقياس الانفصالى المكون من مانعه الجمع والاستثنائية نتيجتان .

ويكون للقياس الاستثنائى الانفصالى المكون من مانعة الخلو والاستثنائية نتيجتان ايضا .

كما ان كل واحد منهما قسمان .

وقد ذكر ابن تيميه قسمين من صور القياس وترك قسما ثالثا كما بينا .

ثم اخذ فى بيان صور القياس بأقسامه الثلاثة مبينا . أن القياس الانفصالى الحقيقى اقسامه اربعة لاشتماله على المنفصلة الحقيقية المكونة من الشىء ونقيضه . وأن القياس الانفصالى المكون من مانعة الجمع اقسامه اثنان لاشتماله على مانعة الجمع المكونة من الشىء والأخص من نقيضه .

وان القياس الانفصالى المكون من مانعة الخلو قسمان لاشتماله على مانعة الخلو المكونة من الشىء والاعم من نقيضه .

فى « مانعة الجمع والخلو » الاستثناءات الأربعة : وهو أنه إن ثبت هذا انتفى نقيضه ، وكذلك الآخر ؛ وإن انتفى هذا ثبت نقيضه ، وكذلك الآخر .

مانعة الجمع

و « مانعة الجمع » الاستدلال بثبوت أحد الضدين على انتفاء الآخر ، والأمران متنافيان .

مانعة الخلو

و « مانعة الخلو » فيها تناقض ولزوم ، والنقيضان لا يرتفعان ، فمنعت الخلو منهما . ولكن جزاءها(١) وجود شىء وعدم آخر ، ليس هو وجود الشىء وعدمه . ووجود شىء وعدم آخر(٢) قد يكون أحدهما لازماً للآخر . وإن كانا لا يرتفعان ، لأن ارتفاعهما يقتضى ارتفاع وجود شىء وعدمه معا .

مدار الاستدلال على مادة العلم ، لا على صورة القياس

وبالجملة ما من شىء إلا وله لازم لا يوجد بدونه ، وله منـــافٍ مضادٌ لوجوده . فيستدل عليه بثبوت ملزومه ، وعلى انتفائه بانتفاء لازمه .

وقد تساهل ابن تيميه فى التعبير حيث ذكر ان مانعة الجمع يستدل بها . مع انها جزء دليل وليس مضمونها الاستدلال بل مضمونها الحكم بالعناد بين طرفيها من حيث الجمع .

وانما الاستدلال جاء بذكر المقدمة الاخرى وهى الاستثنائية التى مضمونها اثبات احد طرفى مانعة الجمع اللازم منه نفى الطرف الآخر .

(١) أى نتيجتها . والأدق فى التعبير بعد ذلك أن يقال « وجود شىء وعدم آخر » .

(٢) مضمون قول ابن تيمية أن وجود شىء وعدم آخر قد يكون بينهما تلازم بحيث إذا وجد أحـد الطرفين عدم الآخر قطعاً وحينئذ يكون الطرفان متنافيين من حيث الجمع والخلو معاً .

وقد لا يكون بينهما تلازم بأن يوجد الطرفان معاً وإن كان بينهما تناف من حيث الخلو. مثال ذلك : إما أن يكون الشىء غير أبيض وغير أسود فان الطرفين لا ينتفيان وقد يجتمعان فى اللون الأحمر .

ويستدل على انتفائه بوجود منافيه ، ويستدل بانتفاء منافيه على وجوده ـ إذا انحصر الأمر فيهما فلم يمكن عدمهما جميعاً ، كما لم يمكن وجودهما جميعا .

وهذا الاستدلال يحصل من العلم بأحوال الشيء ، وملزومه ، ولوازمه . وإذا تصورته الفطرة عبرت عنه بأنواع من العبارات ، وصورته فى أنواع من صور الأدلة لا يختص شيء من ذلك بالصورة التى ذكروها فى « القياس » ، فضلا عما سموه « البرهان » . (١٩٢ ص) فإن « البرهان » شرطوا له مادة معينة ، وهى « القضايا » التى ذكروها . وأخرجوا من « الأوليات » ما سموه « وهميات » وما سموه « مشهورات » ، وحكم الفطرة بهما ـ لا سيما بما سموه « وهميات » ـ أعظم من حكمها بكثير من « اليقينيات » التى جعلوها مواد « البرهان » .

وقد بسطت القول على هذا ، وبينت كلامهم فى ذلك وتناقضهم ، وأن ما أخرجوه يخرج به ما ينال به أشرف العلوم من العلوم النظرية والعلوم العملية ، ولا يبقى بأيديهم إلا أمور مقدرة فى الأذهان لا حقيقة لها فى الأعيان ولولا أن هذا الموضع لا يتسع لحكاية ألفاظهم فى هذا ، وما أوردته عليهم ، لذكرته . فقد ذكرت ذلك كله فى مواضعه من العلوم الكلية والإلهية ، فإنها هى المطلوبة(١) .

والكلام فى المنطق إنما وقع لما زعموا أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها

---

(١) لقد تحدث المؤلف عن هذا بالتفصيل فى كتابه « نقض المنطق » ص١٥٩ ومابعدها القاهرة سنة ١٩٥١ .

وذكر ذلك أيضاً فى « الوجه التاسع » من وجوه الأدلة على بطلان « القياس الشمولى » فى المقام الرابع .

الذهن أن يزل في فكره . فاحتجنا أن ننظر في هذه الآلة هل هي كما قالوا ، أو ليس الأمر كذلك » .

تزييف القول بأن هذه علوم قد صقلتها الأذهان . . إلخ

ومن شيوخهم من إذا بيّن له من فساد أقوالهم ما يتبين به ضلالهم ، وعجز عن دفع ذلك ، يقول : « هذه علوم قد صقلتها الأذهان أكثر من ألف سنة ، وقبلها الفضلاء » .

فيقال له : عن هذا أجوبة .

أحدها : إنه ليس الأمر كذلك . فما زال العقلاء الذين هم أفضل من هؤلاء ينكرون عليهم ، ويبينون خطأهم وضلالهم .

فأما القدماء فالنزاع بينهم كثير معروف . وفي كتب أخبارهم ومقالاتهم من ذلك ما ليس هذا موضع ذكره .

وأما أيام الإسلام فإن كلام نظار المسلمين في بيان فساد (١٩٣ ص) ما أفسدوه من أصولهم المنطقية والإلهية ، بل والطبيعية ، بل والرياضية ، كثير ، قد صنف فيه كل طائفة من طوائف نظار المسلمين حتى الرافضة .

وأما شهادة سائر العلماء وطوائف أهل الإيمان بضلالهم وكفرهم ، فهذا البيان عام لا يدفعه إلا معاند ، والمؤمنون شهداء الله في الأرض .

فإذا كان أعيان الأذكياء الفضلاء من الطوائف ، وسائر أهل العلم والإيمان ، معلنين بتخطئتهم وتضليلهم ، إما جملة وإما تفصيلا ، امتنع أن يكون العقلاء قاطبة تلقوا كلامهم بالقبول .

الوجه الثاني : إن هذا ليس بحجة فإن الفلاسفة التي كانت قبل أرسطو

وتلقاها من قبله بالقبول طعن أرسطو فى كثير منها ، وبين خطأهم . وابن سينا وأتباعه خالفوا القدماء فى طائفة من أقاويلهم المنطقية وغيرها ، وبينوا خطأهم .. وردّ الفلاسفة بعضهم على بعض أكثر من رد كل طائفة بعضهم على بعض . وأبو البركات وأمثاله قد ردوا على أرسطو ما شاء الله ، لأنهم يقولون : إنما قصدنا الحق ليس قصدنا التعصب لقائل معين ، ولا لقول معين .

الثالث : إن دين عباد الأصنام أقدم من فلسفتهم ، وقد دخل فيه من الطوائف أعظم ممن دخل فى فلسفتهم . وكذلك دين اليهود المبدل أقدم من فلسفة أرسطو ، ودين النصارى المبدل قريب من زمن أرسطو ، فإن أرسطو كان قبل المسيح بنحو ثلاثمائة سنة ، فإنه كان فى زمن الاسكندر بن فيلبس الذى يؤرخ به تاريخ الروم الذى يستعمله اليهود والنصارى .

(١٩٤ص) الرابع أن يقال : هب أن الأمر كذلك ، فهذه العلوم عقلية محضة ليس فيها تقليد لقائل وإنما تعلم بمجرد العقل . فلا يجوز أن تصحح بالنقل — بل ولا يتكلم فيها إلا بالمعقول المجرد .

فإذا دل المعقول الصريح على بطلان الباطل منها لم يجز رده . فان أهلها لم يدعوا أنها مأخوذة عمن يجب تصديقه ، بل عن عقل محض . فيجب التحاكم إلى موجب العقل الصريح .

قياس « التمثيل » لا يفيد إلا الظن عند المناطقة بخلاف « الاستقراء »

وقد احتجوا بما ذكروه من أن « الاستقراء » دون « القياس » الذى هو « قياس الشمول » ، وأن « قياس التمثيل » دون « الاستقراء » . فقالوا : إن « قياس التمثيل » لا يفيد إلا الظن ، وإن المحكوم عليه فيه قد يكون جزئياً .

بخلاف « الاستقراء » ، فإنه قـــد يفيد اليقين ، والمحكوم عليه لا يكون إلا كليا . .

الاستقراء

قالوا : وذلك أن « الاستقراء » هو الحكم على كلى بما تحقق فى جزئياته . فإن كان فى جميع الجزئيات كان الاستقراء « تاماً » كالحكم على المتحرك « بالجسمية » لكونها محكوماً بها على جميع جزئيات المتحرك من الحيوان ، والجماد ، والنبات . « والناقص » كالحكم على الحيوان « بأنه إذا أكل تحرك فكه الأسفل عند المضغ » لوجود ذلك فى أكثر جزئياته ولعله فيما لم يستقرأ على خلافه ، كالتمساح .

والأول ينتفع به فى « اليقينيات » بخلاف الثانى ، وإن كان منتفعا به فى « الجدليات » .

قياس التمثيل

وأما « قياس التمثيل » فهو الحكم على شىء بما حكم به على غيره بناء على جامع مشترك بينهما ، كقولهم « العالم موجود ، فكان قديما ، كالبارى » أو « هو جسم فكان محدثا ، كالإنسان » .

وهو مشتمل على « فرع » و « أصل » و « علة » و « حكم » .

فالفرع ما هو مثل (١٩٥ ص) « العالم » فى هذا المثال ، والأصل ما هو مثل « البارى » أو « الإنسان » ، والعلة : « الموجود » أو « الجسم » ، والحكم : « القديم » أو « المحدث » .

قالوا : ويفارق « الاستقراء » من جهة أن المحكوم عليه فيه قد يكون جزئيا ، والمحكوم عليه فى « الاستقراء » لا يكون إلا كليا .

إشكالات أوردها نظار المسلمين على « قياس التمثيل »

كونه غير مفيد لليقين

قالوا : وهو غير مفيد لليقين . فإنه ليس من ضرورة اشتراك أمرين فيما يعمهما اشتراكهما فيما حكم به على أحدهما ، إلا أن يبين أن ما به الاشتراك علة لذلك الحكم ، وكل ما يدل عليه فظنى . فإن المساعد على ذلك فى العقليات — عند القائلين به — لا يخرج عن « الطرد والعكس » و « السبر والتقسيم » .

الطرد والعكس فيه الاستقراء

أما « الطرد والعكس » فلا معنى له غير تلازم الحكم والعلة وجوداً وعدماً . ولابد فى ذلك من « الاستقراء » ، ولا سبيل إلى دعواه فى الفرع ، إذ هو غير المطلوب ، فيكون « الاستقراء » ناقصاً . لاسيما ويجوز أن تكون علة الحكم فى الأصل مركبة من أوصاف المشترك ومن غيرها ، ويكون وجودها فى الأوصاف متحققاً فيها . فإذا وجد المشترك فى الأصل ثبت الحكم لكمال علته ، وعند انتفائه فينتفى لنقصان العلة . وعند ذلك فلا يلزم من وجود المشترك فى الفرع ثبوت الحكم لجواز تخلف باقى الأوصاف أو بعضها(١) .

---

(١) بيان ابن تيمية فى ان دليل الطرد والعكس الذى استدل به نظار المسلمين على انه مما ينبت عليه الوصف المشترك للحكم .

قالوا ما مضمونه : ان الطرد والعكس لا يتحقق الا بتلازم الحكم مع الوصف وجودا وعدما . وهذا لا سبيل اليه الا باستقراء كل ما وجد فيه الوصف وكل ما انتفى عنه الوصف .

وثبوت الحكم فى الفرع لا يؤدى المقصود من الطرد والعكس اذ هو استقراء ناقص .

فوجود الوصف فى الفرع ليس دليلاً على انه علة الحكم الا اذا ثبت انه كلما وجد هذا الوصف فى محل وجد الحكم وكلما انتفى انتفى الحكم ولم يكن الأمر كذلك فضلا عن انه يجوز أن تكون العلة فى الأصل مركبه من القدر المشترك وغيره من الصفات .

وحينئذ اذا وجد الحكم فى الاصل لوجود القدر المشترك يتحقق الحكم لتحقيق باقى الصفات مع القدر المشترك فى الاصل .

كون السبر والتقسم غير يقيني

وأما « السبر والتقسيم » فحاصله يرجع إلى دعوى حصر أوصاف الأصل في جملة معينة . وإبطال كل ما عدا المستبقى وهو أيضاً غير يقيني ، لجواز أن يكون الحكم ثابتا في الأصل لذات الأصل لا لخارج والازام القادح .

وإن ثبت لخارج فمن الجائز أن يكون (١٩٦ ص) لغير ما أبدى ، وإن لم يطلع عليه مع البحث عنه ، وليس الأمر كذلك في العاديات فإنا لا نشك — مع سلامة البصر وارتفاع الموانع — في عدم « بحر من زئبق » و « جبل من ذهب » بين أيدينا ونحن لا نشاهده .

وإن كان منحصراً فمن الجائز أن يكون معللا بالمجموع ، أو بالبعض الذى لا تحقق له في الفرع .

وثبوت الحكم مع المشترك في صورة مع تخلف غيره من الأوصاف المقارنة له في الأصل مما لا يوجب استقلاله بالتعليل ، لجواز أن يكون في تلك معللا بعلة أخرى ، ولا امتناع فيه . وإن كان لا علة له سواه فجائز أن يكون علة لخصوصه لا لعمومه . وإن تبين أن ذلك الوصف يلزم لعموم ذاته الحكم فمع بعده يستغنى عن التمثيل (١)

واذا انتفى القدر المشترك من الاصل انتفى الحكم لنقصان العلة .
من ثم اذا وجد القدر المشترك في الفرع لا يثبت الحكم لنقصان العلة وعدم تحقق الصفات الاخرى التى كانت جزءا من العلة في الاصل .
فان ثبت الحكم في الفرع فيجوز ان يكون لعلة اخرى غير القدر المشترك .

(١) لقد بين ابن تيمية ما ذكره نظار المسلمين من عدم صلاحية الدليل الآخر على علية الوصف الا وهو « السبر والتقسيم » .
ومضمون ما ذكروه هو ان « السبر والتقسيم » عبارة عن حصر

الفراسة البدنية فيها قياس الدلالة

قالوا : «والفراسة البدنيـــة هى عين « التمثيل » ، غير أن الجامع فيها بين الأصل والفرع دليل العلة ، لا لنفسها ، وهو المسمى فى عرف الفقهاء بـ « قياس

جمبع أوصاف الأصل وطرح ما لا يصلح للعلية منها واستبقاء ما يصلح للعلية .

والسبر والتقسيم بهذا المعنى لا يفيد اليقين لجواز أن يكون الحكم ثابتا فى الاصل لتلك الأوصاف ولخصوصية الاصل ، أو أن يكون الحكم ثابتا فى الاصل لذات الأصل لا لتلك الاوصاف أى يجوز أن يكون الاصل شرطا فى ثبوت الحكم ، أو أن تكون ذاته هى علة الحكم .

وان قدر أن العلة لخارج وليس للأصل مدخل فى العلية فالحكم على الخارج بأنه علة ان كانت علة خارجة عن ذلك الخارج فالكلام فى ذلك الخارج كالكلام فى الأول وهلم جرا ويتسلسل الامر الى ما لا نهاية .

وان ثبت أن الخـــارج علة لذاته فمن الجائز ان تكون العلة غير ما أبداه الخارج من أنه علة .

وهذا فى العقليات جائز بخلاف العاديات ، فانا لا نشك فى عدم بحر من زئبق ونحن لا نشاهده . فقد قطعنا فى العاديات بعدم وجود بحر من زئبق لكن فى العقليات لا نستطيع أن نقطع بعدم وجود علة أخرى غير الخارج الذى أظهر أنه علة ، اذ العقل يجوز ما قد تحيله العادة .

وان كان الخارج منحصرا فى أوصاف معينة فمن الجائز أن تكون العلة عبارة عن مجموع تلك الأوصـــاف أو بعضها ، فان كان مجموع الأوصاف علة فوجود بعضها فى الفرع لا يثبت الحكم لنقصان العلة وان كان بعض المجموع فى الأصل علة فلا يخلو الحال اما أن يكون ذلك البعض قدرا مشتركا أو خاصا بالاصل ، فان كان الاول فوجوده فى الفرع لا يدل على أنه علة للحكم الذى قدر وجوده فى الفرع لجواز أن يكون وجود الحكم فى الفرع لعلة أخرى ، وان كان الثانى فالأمر ظاهر .

وان كان لا علة للحكم سوى القدر المشترك ، فمن الجائز أن تكون العلة لخصوص الاصل ، وليس علة للحكم مطلقا أى على العموم من غير اختصاص بمحل ، فوجود القدر المشترك فى الفرع لا يلزم منه الحكم وان قدر أن الوصف علة للحكم مطلقا من غير اعتبار محل ويكون الحكم لازما للوصف — وهو مستبعد — فيستغنى والحالة هذه عن التمثيل ، اذ يكون المقام مقام الاستدلال على اللازم بالملزوم .

الدلالة » . فإنها إستدلال بمعلول العلة على ثبوتها ، ثم الاستدلال بثبوتها على معلولها الآخر . إذ مبناها على أن المزاج علة لخلق باطن ، وخلق ظاهر ، فيستدل بالخلق الظاهر على المزاج ، ثم بالمزاج على الخلق الباطن ، كالاستدلال بـ « عرض الأعلى » على « الشجاعة » ، بناء على كونهما معلولى مزاج واحد ، كما يوجد مثل ذلك فى الأسد(١)

ثم إثبات العلة فى الأصـــل لابد فيها من « الدوران » أو « التقسيم » ، كما تقدم .

وإن قُدر أن علة الحكمين فى الأصل(٢) واحدة فلا مانع من ثبوت أحدهما فى الفرع بغير علة الأصل ، وعند ذلك فلا يلزم الحكم الآخر .

هذا كلامهم على ما حرره لهم نظار المسلمين الذين أوردوا على « قياس

---

(١) ساق نظار المسلمين دليلا آخر يفيد أن قياس التمثيل لا يفيد اليقين لأنه كالفراسة البدنية التى لا تفيد اليقين ، اذ من يفرس فى انسان حسن الخلق انما استدل على ما تفرسه فيه باعتدال مزاجه بناء على أن الخلق الظاهر والخلق الباطن معلولى المزاج وهو بدوره دليل على علة حسن الخلق الظاهر والباطن ، فاذا ما استدل بالمزاج على حسن الخلق الباطن فلأنه مع حسن الخلق الظاهر معلولان لشىء واحد وهو ما دل عليه المزاج وهو اعتداله .

(٢) هنا سقط تقديره : « والفرع » ، وانما حكمنا بوجود سقط فى العباره ، لأن الحكمين لا يكونان للأصل وحده لعلة واحدة ، وذلك لأن الحكمين اذا كان محلهما واحدا لعلة واحده للزم أن يكون للعلة الواحدة معلولين متغايرين وهذا باطل .

فوجب ان تكون العبارة هى « فى الإصل والفرع » يؤيد ذلك قوله بعد ذلك « فلا مانع من ثبوت احدهما فى الفرع بغير علة الاصل .

التمثيل » هذه الإشكالات . وإلا فكلام أئمتهم فى « قياس التمثيل » ليس فيه هذا التحرير الذى حرره لهم نظار المسلمين(١) .

رد المصنف إشكالاتهم على « قياس التمثيل »

فيقال : تفريقهم (١٩٧) بين « قياس الشمول » و « قياس التمثيل » ، بأن الأول قد يفيد اليقين والثانى لا يفيد إلا الظن ، فرق باطل . بل حيث أفاد أحدهما اليقين أفاد الآخر اليقين ، وحيث لا يفيد أحدهما إلا الظن لا يفيد الآخر إلا الظن فان إفادة « الدليل » اليقين أو الظن ليس لكونه على صورة أحدهما دون الآخر ، بل باعتبار تضمن أحدهما لما يفيد اليقين . فإن كان أحدهما اشتمل على أمر مستلزم للحكم يقينا حصل به اليقين ، وإن لم يشتمل إلا على ما يفيد الحكم ظنا لم يفد إلا الظن

والذى يسمى فى أحدهما « حداً أوسط » هو فى الآخر « الوصف المشترك » والقضية الكبرى المتضمنة لزوم الحد الأكبر للأوسط هو بيان تأثير الوصف المشترك بين الأصل والفرع . فما به يتبين صدق القضية الكبرى به يتبين أن الجامع المشترك مستلزم للحكم . فلزوم الأكبر للأوسط هو لزوم الحكم للمشترك .

---

(١) انظر الآمدى « الاحكام فى أصول الاحكام » الجزء الرابع ص ٩ وما بعدها .

والغزالى « معيار العلم » ص ١٦٥ وما بعدها تحقيق دكتور سليمان دنيا .

مثال تحريم النبيذ من القياسين

فإذا قلت : « النبيذ حرام قياساً على الخمر ، لأن الخمر إنما حرمت لكونها مسكرة » وهذا الوصف موجـــود فى النبيذ » وكان بمنزلة قولك : « كل نبيذ مسكر ، وكل مسكر حرام » . فالنتيجة قولك : « النبيذ حرام » ، و « النبيذ » هو موضوعها ، وهو الحد الأصغر ، و « الحرام » محمولها ، وهو الحد الأكبر ، و « المسكر » هو المتوسط بين الموضوع والمحمول ، وهو الحد الأوسط ، المحمول فى الصغرى ، الموضوع فى الكبرى .

فإذا قلت : « النبيذ حرام قياساً على خمر العنب ، لأن العلة فى الأصل هو الإسكار ، وهو موجود (١٩٨) فى الفرع » . فثبت التحريم لوجود علته . فإنما استدللت على تحريم النبيذ بـ « المسكر » ، وهو الحد الأوسط ، لكن زدت فى « قياس التمثيل » ذكر الأصل الذى ضربته مثلا للفرع ؛ وهذا لأن شعور النفس بنظير الفرع أقوى فى المعرفة من مجرد دخوله فى الجامع الكلى . وإذا قام الدليل على تأثير الوصف المشترك لم يكن ذكر الأصل محتاجاً إليه .

إبداء الجامع وإلغاء الفارق

و « القياس » لايخـــلو إما أن يكون بـ « ابداء الجامع » أو بـ « إلغاء الفارق » .(١) و « الجامع » إما العلة ، وإما دليلها . وأما القياس بإلغاء الفارق فهنا « إلغاء الفارق » هو « الحد الأوسط » .

فإذا قيل : « هذا مساو لهذا ، ومساوى المساوى مساو » ، كانت المساواة

---

(١) قول ابن تيمية « أو بالغـــاء الفـــارق » ربما يتوهم منه أن الاستدلال على الحكم فى الفرع بالوصف الجامع يغاير الاستدلال عليه بالغاء الفارق ، والواقع ان الامر ليس كذلك لان الوصف الجامع انما هو الغاء للفارق بين الاصـــل والفرع بالنســـبة لترتيب الحكم فالمستدل بقياس التمثيل بناء على وصف جامع بين الاصـــل والفرع كانه يدعى ضمنا ان لا فارق بين المقيس والمقيس عليـــه بالنســـبة لترتيب الحكم اذ ما عدا القدر المشترك مهدر لا صلة له بالحكم .

هى الحد الأوسط ، وإلغاء الفارق عبارة عن « المساواة » فإذا قيل : « لافرق بين الفرع والأصل إلا كذا ، وهو مهدر » ، بمنزلة قولك : « هذا مساوٍ لهذا » وحكم المساوى حكم مساويه » .

قولهم كل ما يدل على أن ما به الاشتراك علة للحكم فظنى

وأما قولهم : « كل ما يدل على أن مابه الاشتراك علة للحكم فظنى » فيقال : لانسلم ، فإن هذه دعوى كلية ، ولم تقيموا عليها دليلا . ثم نقول : الذى يدل به على علية المشترك هو الذى يدل به على صدق القضية الكبرى وكل ما يدل به على صدق الكبرى فى « قياس الشمول » يدل به على علية المشترك فى « قياس التمثيل» سواء كان علمياً أو ظنياً (١) . فإن الجامع المشترك فى « التمثيل » هو الحد الأوسط ، ولزوم الحكم له هو لزوم الأكبر للأوسط ، ولزوم الأوسط للأصغر هو لزوم الجامع المشترك للأصغر ، وهو ثبوت العلة فى الفرع .

فإذا كان الوصف المشترك ، وهو المسمى بـ « الجامع » ، والعـــلة » ، (١٩٩ص) أو « دليل العلة » ، أو « المناط » ، أو ما كان من الاسماء ، إذا كان ذلك الوصف ثابتاً فى الفرع ، لازماً له ، كان ذلك موجباً لصدق المقدمة الصغرى . وإذا كان الحكم ثابتاً للوصف ، لازماً له ، كان ذلك موجباً لصدق المقدمة الكبرى . وذكر الاصل ليتوصل به إلى إثبات إحدى المقدمتين .

فإن كان « القياس » بـ « إلغـاء الفارق » فلابد من الاصل المعين ، فإن المشترك هو المساواة بينهما وتماثلها ، وهو إلغاء الفارق ، وهو الحد الاوسط . وإن كان « القياس » بـ « إبداء العلة » فقـــد يستغنى عن ذكر الأصل إذا كان

---

(١) اى يقينيا .

الاستدلال على علية الوصف لايفتقر إليه (١) . وأما إذا احتاج إثبات علية الوصف إليه فيذكر الاصـــل ، لانه تمام ما يدل على علية المشترك ، وهو الحد الاكبر .

المواد اليقينية تفيد اليقين فى القياسين

وهؤلاء الذين فرقوا بين « قياس التمثيل » و « قياس الشمول » أخذوا يظهرون كون أحدهما ظنياً فى مواد معينة . وتلك المواد التى لاتفيد إلا الظن فى « قياس التمثيل » لاتفيد إلا الظن فى « قياس الشمول » . وإلا فإذا أخذوه فيما يستفاد به اليقين من « قياس الشمول » أفاد اليقين فى « قياس التمثيل » أيضاً ، وكان ظهور اليقين به هناك أتم .

مثال إثبات الجسمية الإنسان من القياسين

فإذا قيل فى « قياس الشمول » : « كل إنسان حيوان ، وكل حيوان جسم . فكل إنسان جسم » ، كان « الحيوان » هو الحد الاوسط . وهو المشترك فى « قياس التمثيل » بأن يقـــال : « الإنسان جسم قياساً على الفرس وغيره من الحيوانات » فإن كون تلك الحيوانات حيواناً هو مستلزم لكونها أجساماً ، سواء كان علة أو دليل العلة ، والحيوانية (٢٠٠ ص) موجودة فى الإنسان فيكون جسماً .

وإذا نوزع فى « علية الحكم » فى الاصل ، فقيل له : لانسلم أن الحيوانية تستلزم الجسمية ») كان هذا نزاعاً فى قوله : « كل حيوان جسم » . وذلك أن

---

(١) أبان ابن تيمية هنا عن وجهة نظره فى عطف « الغاء الفارق » على « ابداء الجامع » وان ذكر الوصف الجامع قد يستغنى فيه عن ذكر الاصل اذا ثبتت عليته للحكم وهذا بخلاف الغاء الفارق ، اذ لابد من ذكر الاصل فيه .

من ثم يكون العطف من قبيل عطف الخاص على العام .

وما ذكرناه تعليقا فيما تقدم يدل على أن الوصف الجامع اذا ما ذكر الاصل كان هو الغاء للفارق .

المشترك بين الاصل والفرع إذا سمى « علة » فإنما يراد به « ما يستلزم الحكم » سواء كان هو « العلة الموجبة لوجوده فى الخارج » أو كان « مستلزما لذلك » ومن الناس من يسمى الأول « قياس علة » والثانى « قياس دلالة » .

الخلاف فى مسمى العلة

ومن الناس من يسمى الجميع « علة » ، لاسيما من يقول : إن « العلة » إنما يراد بها « المعرف » ، وهو الامارة ، والعلامة ، والدليل ؛ لايراد بها « الباعث » و « الداعى » .

ومن قال : أنه قد يراد بها « الداعى » ، وهو « الباعث » — وهذا قول أئمة الفقهاء وجمهور المسلمين — فإنه يقول ذلك فى علل الافعال . وأما غير الافعال فقد تفسر « العلة » فيها بـ « الوصف المستلزم » ، كاستلزام الإنسانية لـ « الحيوانية » ، والحيوانية لـ « الجسمية » ، وإن لم يكن أحد الوصفين هو المؤثر فى الآخر .

على أنا قد بينا فى غير هذا الموضع (١) أن ما به يعلم « كون الحيوان جسماً » به يعلم أن « الإنسان جسم » ، حيث بينا أن « قياس الشمول » الذى يذكرونه قليل الفائدة أو عديمها ، وأن ما به يعلم صدق الكبرى فى العقليات به يعلم صدق أفرادها التى منها الصغرى . بل وبذلك يعلم صدق النتيجة ، كما فى قول القائل : « الكل أعظم من الجزء » ، و « الاشياء المساوية لشىء واحد متساوية » ، « والضدان لايجتمعان » ، « والنقيضان لايجتمعان ولا يرتفعان » .

---

[١] لقد تحدث المؤلف عن هذا بإفاضة تحت عنوان « بطلان دعواهم : لابد فى البرهان » من قضية كلية فى المقام الثالث .

حقيقة توحيد الفلاسفة

وهذا كقولهم : « الواحد لايصدر عنه إلا واحد » . فإنه إن ثبت لهم أن الرب تعالى بمعنى « الواحد » الذى يدعونه ، وهـــو أنه ليس له صفة ثبوتية أصلا ، بل (٢٠١ ص) هو مسلوب لكل أمر ثبوتى ، لايوصف إلا بالسلب المحض ، أو بما لايتضمن إلا السلب ، كالإضافة التى هى فى معنى السلب وجعلوا إبداعه للعالم أمراً عدمياً لكونه « إضافة » عندهم . وجعلوا العلم ، والعالم ، والمعلوم ، والعشق ، والعاشق ، والمعشوق ، واللذة ، كل ذلك أموراً عدمية ، ليس فيها أمر ثبوتى . وأدعوا أن نفس العلم ، والعناية ، والقدرة ، هو نفس العالم ، القادر ، المريد . ونفس العلم هو نفس القدرة ، ونفس القدرة هو نفس العناية ، وهذا كله هو العشق ، وهو اللذة . والعشق واللذة هو العاشق الملتذ . والعشق واللذة هو نفس العلم ونفس القدرة . وعالم بنفسه هو علمه بالمعلومات . إلى أمثال ذلك مما يتضمنه قولهم الذى يسمونه « توحيد واجب الوجود » .

« رد قولهم : « الواحد لا يصدر عنه إلا واحد »

فإن قدر ثبوت هذا المعنى الذى يسمونه « توحيداً » مع أن جماهير العقلاء من جميع الأمم إذا تصوروا ذلك علموا بضرورة العقل أن هذا قول باطل متناقض . فإن قدر ثبوته قيل حينئذ : « الواحد لا يصدر عنه إلا واحد » يقررونه بقولهم : « لأنه لو صدر عنه أثنان لكان مصدر « الألف » غير مصدر « الجيم » ، وكان المصدر مع هذا الصادر مخالفاً لهذا المصدر مع هذا الصادر ، فيكون فى المصدر جهتان ، وذلك ينافى الوحدة » . وبهذا أثبتوا أن « الواحد» لا يكون « فاعلا » و « قابلا » لئلا يكون فيه جهتان — جهة « فعل » ، وجهة « قبول » — فيكون « مركباً »

كثرة السلوب لا توجب أمراً ثبوتياً

فيقال لهم : إذا كان صدور الصادرات عنه هو فعله لها ، و « الفعل » إضافة محضة إليه ، وهو عندكم لا يوصف بصفة ثبوتية ، بل لا يوصف إلا بما هو سلب، (٢٠٢ ص) وقلتم إن الإضافة هنا سلب ، لم يكن — ولو صدر عنه ألف صادر — إلا بمنزلة سلب الأشياء عنه . وإذا قلتم ليس هو بعرض ، ولا ممكن، ولا محدث ، ونحو ذلك ، لم تكن كثرة السلوب توجب أمراً ثبوتياً . والإبداع عندكم لا يوجب له وصفاً ثبوتياً ، فكثرة الإبداعات منه لا توجب له وصفاً ثبوتياً .

تناقضهم فى جعل الابداع أمراً عدمياً

هذا مع أنهم متناقضون فى جعلهم « الإبداع أمراً عدمياً — بل وفى قولهم هو إضافة — و « الإضافة » أمراً عدميا . قد قرروا فى العلم الأعلى عندهم القاسم « الوجود » ولواحقه أن « الوجود » ينقسم إلى « جوهر » و « عرض » ومن الأعراض « أن يفعل » ومنها « الإضافة » و « الإبداع » هو من مقولة

« أن يفعل » وهو أمر وجودى . وإبداع البارى أكمل من كل إبداع ، فكيف يكون أكمل أنواع « أن يفعل » عدميا ؟ ثم هم جعلوا « الإضافة » جنسا غير « أن يفعل » فإن ثبت هذا بطل جعل إبداعه العالم مجرد « إضافة » .

وإن سلم أنه « إضافة » « فالإضافة » عندهم من جملة الأجناس الوجودية .

وهذا وأمثاله مما يبين فساد ما قالوه فى الإلهيات من التعطيل بما يطول وصفه .

المبدعات لا توجب كثرة فى الذات وكذلك الصفات

ثم إذا سلم هــذا ، وسلم أن « الإضافة » عدمية ، فكثرة العدميات له لا توجب تكثر أمور ثبوتية فيه مثل تكثر سائر السلوب ، فإذا قدر أنه أبدع كل شىء بلا واسطة ، لم يكن فى هذا إلا كثرة أمور عدمية يتصف بها ، وتلك لا توجب كثرة فى ذاته مثل سلب جميع المبدعات عنه » .

فإذا قيل : « ليس بفلك ، ولا كوكب ، ولا شمس ، ولا جنة ، ولا نار ، ولا هواء ، ولا تراب ، ولا حيوان ، ولا إنسان ، ولا نبات » كان سلبها عنه بمنزلة إضافتها (٢٠٢ ص) إليه عندهم . وإذا لم يكن هذا إثبات كثرة فى ذاته فكذلك الآخر .

وقولهم : مصدر « ألف » غير مصدر « باء » وهو مع هــذا غير كونه مع هذا ، كما يقال سلب « ألف » عنه غير سلب « باء » عنه ، والشىء ه سلب « ألف » عنه ليس هو ذاك مع سلب « باء » عنه .

قولهم لا يمتنع كونه فاعلا

وإذا قيل : كثرة السلوب لا توجب تعــدد أمر ثبوتى له ، قيل : وكثرة الإضافات كذلك عندكم . ثم يقال : الإضافات إليه ، مثــل كونه « علة » و « مبدعا » و « خالقا » و « فاعلا » ونحو ذلك ، إما أن يوجب كون « الفعل » أمراً ثبوتياً يقوم به .

وإما أن لا يوجب ذلك .

فإن كان « الفعل » أمراً ثبوتياً قام به ، بطـــل نفيكم للصفات ، ولزم أنه موصوف بالأمور الثبوتية التي منها تهربون .

وإن لم يكن ثبوتيا كان عدميا ، فلم يكن في كثرة المفعولات إلا كثرة الأفعال التي هي عدمية ، وكثرة العدميات لاتوجب اتصافه بأمر ثبوتي .

وإذا كان كونه « فاعلا » عندكم ليس وصفا ثبوتيا فكونه « قابلا » كذلك ، بطريق الأولى . وحينئذ فلا يمتنع كون الشيء « فاعلا » و « قابلا » .

جعلهم الأمور الوجودية عدما

ومعلوم أن هذا التناقض لزمهم لكونهم جعلوا الأمور الوجودية عدما ، كما جعلوا نفس الفعل والتأثير ليس إلا إضافة عدمية .

ثم ادعوا ذلك في أكمل الفاعلين فعلا وأحقهم بالوجود التام من سائر الموجودات . وإلا فهم قد قرروا في العلم الكلي أن « الفعل » و « الانفعال » أمران وجوديان ، وهما من الأعراض الموجودة ، وهما مقولة « أن يفعل » و « أن ينفعل » و « أن يفعل » هو « الفعل » و أن ينفعل ، (٢٠٤ ص) هو « القبول » . وأثبتوا في بعض الافعال الطبيعية أنها أمور وجودية . وأن « الفعل » هناك وجودي ، ولكن نقضوا ما ذكروا هناك في العلم الإلهي .

يعبدون المخلوقات ويذرون رب العالمين

وكان ما نفوه أحق بالإثبات مما أثبتوه ، إذ كانوا معرضين عن الله ، ومعرفته ، وعبادته جاهلين بما يجب له ويستحقه . يعبدون المخلوقات ، ويعظمونها ويعرفون من كمالها ما يتخذونها به آلهة إشراكا منهم بالله ، ويتركون رب العالمين ، لايعرفونه ، ولايعبدونه ، ولايعرفون ما يستحقه من الكمال الذي به يجب أن يعبد بل الذي يعلم به أنه لايستحق العبادة إلا هو .

وهذا كله مبسوط في مواضعه(١). وأرسطو وأصحابه القدماء لم يثبتوا له «فعلا» ولا جعلوه «مبدعا» لبعدهم عن معرفته. ولهـــذا كان في قولهم من الفساد ما يطول وصفه، ولكن ابن سينا وأتباعه لما جعلوه «مبدعا» ظهر في كلامهم مثل هذا التناقض.

والمقصود هنا الكلام على المنطق، ومثلنا بهذا لأن هذا من أشرف المطالب الإلهية التي يختصون هم بإثباتها.

والمقصود أن نبين أنه لا فرق بين «القياس الشمولي» و «التمثيلي» إذا أعطى كل منها حقه.

ما أمكن إثباته «بقياس الشمول» كان إثباته «بالتمثيل» أظهر

إثبات كلمة الوحدة في الطبيعيات

ثم إذا قدر أن ما ذكروه يدلهم على أن «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» بهذا الطريق، أُثبت ذلك «بقياس التمثيل» وكان أحسن. مثل أن يقال:

«الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فالأول لا يصدر عنه إلا واحد، لأن الواحد بسيط، والبسيط لا يصدر عنه إلا البسيط، كما أن الحار لا يصدر عنه إلا الحرارة، والبارد لا يصدر عنه إلا البرودة». وأمثال ذلك مما يذكر في الطبيعيات.

عجزهم عن إثباتها في الإلهيات

ومن هنا قالوا في الإلهيات «الواحد لا يصدر عنه إلا واحـــد» لكن (٢٠٥ص) إذا أرادوا أن يثبتوا ذلك في الإلهيات «بقياس شمولي»، وقدر صحته، أمكن جعله «قياسا تمثيليا». وإن قدر أنهم عجزوا، إما مطلقا، وإما في رب العالمين، لكون الوحدة التي وصفوه بها «تعطيلا» له في الحقيقة ونفيا

---

(١) أنظر ما تقدم الوجه الثالث من أدلة بطلان دعواهم أن البرهان يفيد العلوم الكلية.

لوجوده » وعجزوا عنه (١) ولم يكن معهم إلا هذا « القياس التمثيلى » .

وإذا أثبتوه « بالقياس التمثيلى » وأثبتوا فيه أن الحكم تعلق بالقدر المشترك، فقد أفاد هذا ما أفاده « قياس الشمول » وزيادة .

مثل أن يقولوا : « إن الواحد فى مورد الإجماع إنما لم يصدر عنه إلا واحد لأنه بسيط » .

فلو صدر عنه اثنان لكان مركبا ، فالنار البسيطة لاتصدر عنها إلا الحرارة .

ومتى قدر صدور الحر والبرد جميعاً لزم أن تكون مركبة » .

فهذا إن مشى لهم فى « قياس التمثيل » مشى لهم فى « قياس الشمول » وإن بطل هناك كان هناك (٢) أبطل .

وأما إثباته « بقياس الشمول » دون « التمثيل » فممتنع (٣) . فلا يمكن

---

(١) هكذا فى الاصل . والصحيح فلم يكن معهم . أى انهم لو قدر عجزهم عن ان يستدلوا على دعواهم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد بقياس الشمول فلا يخلو حالهم من ان يكونوا عاجزين عن الاستدلال على دعواهم سواء اكانت مطلقة أم مقيدة بالرب فلا طريق امامهم الا بالتمثيل.

(٢) هكذا . والصحيح « هنا » اشاره الى قياس « الشمول » .

(٣) ابان ابن تيمية ان اثبات « الواحد لا يصدر عنه الا واحد » بقياس الشمول دليل واضح على ان هذا الحكم ايضا يثبت بقياس التمثيل، اذ لا يمكن بحال من الاحوال ان يثبت حكم من الاحكام فى اى مادة من المواد بقياس الشمول ولا يثبت ذلك الحكم بقياس التمثيل .

ضرورة ان ما جعل كبرى فى قياس الشمول عبارة عن الحد الاوسط الذى هو الوصف الجامع فى قياس التمثيل مستلزما للاكبر الذى هو الحكم الثابت بمقتضى الوصف الجامع .

أحداً (١) أن يثبت قضية كلية « بقياس شمـــول » إلا وإثباتها « بالتمثيل » أيسر وأظهر

وإن عجز عن اثباتها « بالتمثيل » فعجزه عن اثباتها « بالشمول » أقوى وأشد .

إبطال كلية الوحدة

فإنهم إذا قالوا : « الحار لايصدر عنه إلا الحار لأنه واحد ، والواحد لايصدر عنه إلا واحد » فإنه قد يقال لهم : ما تعنون « بالصدور » ؟ أتعنون به « استقلاله بصدور الأثر عنه » أو « أن يكون سبباً فى صدور الأثر بحيث إذا انضم إلى غيره حصل المؤثر التام » ؟ .

ليس فى الوجود واحد يفعل وحده إلا الله

فإن أردتم الاول (٢٠٦ص) لم نسلم لكم أن فى الوجود ماهو مؤثر تام ، ولاشىء مستقل بالفعل ، غير الله تعالى .

والحار الذى أثر حرارة ، والبارد الذى أثر برودة ، إنما أثر فى محل قابل للتسخين والتبريد . فكانت الحرارة الحاصلة فى القابل بسببه وبسبب الحار معاً.

وايضاً فذلك مشروط بانتفاء العائق المانع . وإلا فلو حصل مايمنع وصول الأثر اليه لم يحصل . وكذلك الشعاع ، إذا قيل : « الشمس مستقلة به » لم يسلم ذلك . فإنه مشروط بالجسم الذى ينعكس الشعاع عليه ، ومشروط بعدم المانع، كالسحاب ، والسقف .

وعلى هذا فليس فى الوجود واحد يفعل وحده الا الله وحده . قال تعالى :

واذا كان الامر كذلك فقياس الشمول مشتمل على الوصف الجامع ، والتمثيل اذ ذاك يكون باظهار نظير للفرع حكم عليه بمقتضى هذا الوصف الذى هو الوصف الجامع .

ووجود نظير للفرع مع الوصف الجامع اقوى واظهر فى بيان الحكم على الفرع من عدم وجوده .

(١) هكذا بالنصب والمقام يقتضى الرفع .

« وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ » (١)

امتناع التولد عن الله تعالى

قال مجاهد وغيره : تذكَّرُون فتعلمون أن خالق الأزواج واحد .

قال تعالى : « أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ » (٢) . فنفى التولد عنه لامتناع التولد من شيء واحد ، وأن التولد إنما يكون بين اثنين ، وهو سبحانه لا صاحبة له .

وأيضاً فإنه خلق كل شيء ، وخلقه لكل شيء يناقض أن يتولد عنه شيء . وهو بكل شيء عليم ، وعلمه بكل شيء يستلزم أن يكون فاعلا بإرادته . فإن « الشعور » فارق بين الفاعل بالارادة والفاعل بالطبع . فيمتنع مع كونه عالما أن يكون كالأمور الطبيعية التي تتولد عنها الأشياء بلا شعور ، كالحار والبارد .

فلا يجوز إضافة الولد إليه (٢٠٧ص) بوجه سبحانه ، قال تعالى :

« وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ ، بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ » (٣) .

الفلاسفة خرقوا لله بنين وبنات

والذين قالوا : « إن العقول والنفوس صدرت عنه » خرقوا له بنين وبنات بغير علم . لكن أقوالهم أعظم فساداً في العقل وكفراً في الملل من قول أولئك العرب الذين خرقوا له بنين وبنات بغير علم ؛ فإن أولئك لم يكونوا يجعلون شيئاً من البنين والبنات مبدعة لكل ما سواه وهؤلاء يجعلون أحد البنين ، وهو « العقل » أبدع كل ماسواه ، ويجعلون « العقل » كالذكر ، و « النفس » كالأنثى .

---

(١) الذاريات ٥١ : ٤٩
(٢) الأنعام ٦ : ١٠١ .
(٣) الأنعام ٦ : ١٠٠ — ١٠١

وهذا ما صرحوا به . وكانت العرب تقر بأنه خلق السموات والأرض ، وأحدثها بعد أن لم تكونا ، ولم يكونوا يقولون إنها قديمة أزلية معه ، لم تزل معه . وهذا مبسوط فى موضع آخر (١) .

والمقصود هنا أنهم لم يعلموا فى الوجود شيئاً واحداً صدر عنه وحده شىء على سبيل الاستقلال فصار قولهم « الواحد لا يصدر عنه إلا واحد » باطلا فى « قياس الشمول » وباطلا فى « قياس التمثيل » لكن الغرض أنه لو ثبت هذا وأمثاله « بقياس الشمول » لكان اثباته « بقياس التمثيل » أولى .

الفاعل بالاختيار أكمل من الفاعل بالطبع

وأيضاً فهذا الحار الذى يفعل حرارة والبارد الذى يفعل برودة إنما يفعل ذلك مع عدم العلم (٢٠٨ ص) والارادة ، بخلاف ما يفعل بعلم واختيار ، كالانسان ، فإن هذا يفعل أفعالا متنوعة وتصدر عنه أمور مختلفة .

وهم يسلمون ذلك ويقولون : « إن الفاعل بالطبع يتحد فعله ، والفاعل بالاختيار يتنوع فعله » . وإذا كان كذلك فملوم أن ما يفعل بالعلم والإرادة أكمل مما يفعل بلا علم ولا إرادة ؛ فالانسان أكمل من الجماد .

وحينئذ فإن كان باب « القياس » صحيحا فقياس الرب بما يفعل بعلم واختيار أولى من قياسه بما يفعل بلا علم ولا اختيار . فما بالهم شبهوا رب العالمين بالجمادات ونزهوه أن يشبهوه بالأحياء الناطقين :

شبهوا الرب بالجمادات

وهذا الخذلان أصابهم فى باب صفاته وأفعاله . فهم فى باب الصفات يقولون : « إذا قلنا إنه حىّ ، عالم ، قادر ، مريد ، فقد شبهناه بالنفس الفلكية أو الإنسانية » .

---

(١) أنظر المقام الثانى عند قوله شرك الفلاسفة أشنع من شرك أهل الجاهلية

فيقال لهم : إذا نفيتم عنه العلم والحياة والقدرة ، والإرادة فقد شبهتموه بالجمادات كالتراب ، والماء .

الرب أحق بالصفات من مخلوقاته

فإن كنتم انما هربتم من « التشبيه » فالذى هربتم إليه شر مما هربتم منه .

ثم إنكم تزعمون أن الفلسفة هى التشبه بالإله على قدر الطاقة ، وأن الفلك يتشبه به بحسب الإمكان .

فتجعلون مخلوقاته قادرة على التشبه به من بعض الوجوه .

فإن كان التشبه به منتفيا عنه من كل وجـــه امتنع أن يـكون مقدوراً للمخلوقات .

وإن جاز أو وجب اثباته من بعض الوجوه كان هو أقدر عليه من مخلوقاته .

فكان — إذا كان التشبه من بعض الوجوه ممكنا — أن يخلق ما فيه من صفات الكمال ما يشبهه من بعض الوجوه أولى (٢٠٩ص) من أن يقـدر ذلك المخلوق على أن يحدث لنفسه ما يصير به مشابها لها من بعض الوجوه ، سواء قيل إنه خالق أفعال المخلوقات أو لم يقل بذلك .

فإنه على الأول يكون هو الخالق لما فيه شبه له ، وحينئذ فيبطل قولهم .

وعلى الثانى فيـكون المخلوق بدون إعانة الخـالق له يقدر على أن يحدث ما يشبه الرب ، والرب لايقدر على ذلك .

فتبين أن قولهم « الواحد لايصدر عنه إلا الواحد » لايصح استدلالهم به فى حق الله تعالى ، بأى قياس استدلوا .

وان قالوا : « ان الواحد من الوجه الواحد لايصدر عنه الا واحد ، واذا صدر عنه اثنان فمن وجهين » .

أو قالوا : « هذا معلوم بالضرورة فلا يحتاج إلى دليل ، فإنه لابد بين المصدر والصادر من مناسبة ، والواحد لايناسب اثنين » .

قيل لهم : هذا يبطل قولكم فى نفى الصفات فإن الرب قد صدر عنه مخلوقات كثيرة ، وإذا كان الواحد لايصدر عنه من الوجه الواحد إلا واحد امتنع أن تصدر هذه المخلوقات عن خالقها من وجه واحد .

فدل ذلك على أنه متصف بأمور متنوعة من صفات وأفعال متنوعة صدر عنه باعتبارها ما وجد من المخلوقات .

فكان أصل ضلالهم توهمهم إمكان صدور المخلوقات عما قدروه من « الواحد » الذى لايوجد إلا فى الأذهان ، لا فى الأعيان .

ولقد أحسن بعض الفضلاء إذ قال : « الصفع أحسن من توحيد الفلاسفة » بل قصر فيما قال .

قولهم أفسد من قول النصارى

وإذا قالوا : « هو واحد ليس له صفات وأفعال تقوم به (٢١٠ ص) ، فلو صدر عنه أكثر من واحد لكان قد صدر عن الواحد من الوجه الواحد أكثر من واحد » .

قيل لهم : فذلك الأول إن كان واحداً من كل وجه لزم ألا يصدر عنه إلا واحد من كل وجه ، وهذا خلاف المشاهدة .

وإن كان فيه كثرة بوجه ما فقد صدر عن الواحد من الوجه الواحد أكثر من واحد .

وإن قالوا : « تلك الوجوه التى فى الصادر الأول أمور عدمية » .

قيل : فقد صدر عنه باعتبارها كثرة ، وإذا جاز هذا جاز أن تجعل الأمور الإضافية الكثيرة فى الأول مبدأ الكثرة .

فكيفما أدير قولهم تبين أنه أفسد من قول النصارى فى التثليث .

حقيقة قولهم كل موجود أكمل من الرب

وحقيقة قولهم الذى قرره ابن سينا وأمثاله أنه أىّ موجود فرض فى الوجود كان أكمل من رب العالمين .

وذلك أنه قرر أنه وجود مشروط بسلب جميع الأمور الثبوتية عنه . وهو معنى قولهم :

« هو الوجود المقيد بسلب جميع الماهيات » وقولهم :

« الوجود الذى لايعرض له شىء من الماهيات » .

فإن هذا بناه على قوله « إن وجود الماهيات عارض لها بنـــاء على أن فى الخارج لكل ممكن وجودا وماهية غير الوجود ، وأن ذلك الوجود عرض لتلك الماهية ، وإن كان لازماً لها » .

ولهذا قالوا : إن « واجب الوجود » وجوده لايعرض لشىء من الماهيات ، لئلا يلزم « التركيب » و « التعليل » فيكون وجوداً مقيداً بأن لايعرض لشىء من الماهيات .

فلا يجوز أن يكون له حقيقة (٢١١ص) فى نفسه غير الوجود المحض الذى لايتقيد بأمر ثبوتى .

الوجود أكمل من العدم

فيقال له : فعـــلى هذا التقدير قد شارك جميع الموجودات فى مسمى « الوجود » وامتاز عنها بقيد عدمى وهو سلب كل ثبوت . وامتاز به كل منها عنه بما يخصه من الحقيقة الموجودة .

ومعلوم أن الوجود أكمل من العدم وهم يسلمون ذلك .

فإذا اشترك اثنان فى الوجود ، وامتاز أحدهما عن الآخر بأمر وجودى ،

والآخر لم يمتز إلا بأمر عدمى ، كان الممتاز بأمر وجودى أكمل من الممتاز بأمر عدمى ؛ لأنه شارك هذا فى الوجـــود المشترك ، وامتاز عنه بالوجود المختص ، وذاك لم يمتز منه إلا بعدم كل وجود خاص .

وسواء جعل الوجود المشترك « جنسا » أو « عرضا عاما » وجعل المميز بينهما « فصلا » أو « خاصة » فعلى كل تقدير يلزم أن يكون مالم يتميز إلا بعدم دون ما تميز بوجود .

قولهم فى غاية الفساد

وهم يقولون : إنما فررنا إلى هذا من « التركيب » .

فيقال : إن كان « التركيب » نقصا لكان مافررتم إليه شراً مما فررتم منه ؛ فإن الذى فررتم إليه يوجب ألا يكون له وجود فى الخارج ، لأن الموجود الذى لا يختص بأمر ثبوتى لا يوجد إلا فى الأذهان لا فى الأعيان .

وإذا قدر ثبوته فى الخارج فكل موجود ممكن أكمل منه .

فيلزم أن يكون كل مخلوق — ولو أنه ذرة أو بعوضة — أكمل من رب العالمين ، رب الأرض والسموات .

والقول المستلزم لهذا فى غاية الفساد .

فالحمد لله الذى هدانا لمعرفة الحق (٢١٢ ص) وبيان ما التبس على هؤلاء الذين يدعون أنهم أكمل الناس — وهم أجهل الناس برب العالمين .

والله تعالى أخبر عن المشركين ماذكره فى سورة الشعراء من قوله :

حال من سوى المخلوق بالخالق

« وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ . وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ . وَقِيلَ لَهُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ . مِنْ دُونِ اللهِ هَلْ

أستاذ أرسطو كان قبل المسيح بأقل من أربعمائة سنة وذلك بعد موسى بمدة طويلة تزيد (على ألف ومائتى سنة) فكيف يتعلم منه ؟

إبطال القول بحياة الخضر

وقولهم « إن الخضر هو أرسطو » من أظهر الكذب البارد. والخضر على الصواب مات قبل ذلك بزمان طويل والذين يقولون إنه حى — كبعض العباد وبعض العامة وكثير من اليهود والنصارى — (١٦٩ ض) غالطون فى ذلك غلطا لاريب فيه .

وسبب غلطهم أنهم يرون فى الأماكن المنقطعة وغيرها من يظن أنه من الزهاد ويقول « أنا الخضر » وقد يكون ذلك شيطانا قد يتمثل بصورة آدمى .

محل كتابة المصنف هذا الكتاب

وهذا مما علمناه فى وقائع كثيرة ، حتى فى مكان الذى كتبت فيه هذا عند الربوة بدمشق ، رأى شخص بين الجبلين صورة رجل قد سد ما بين الجبلين وبلغ رأسه رأس الجبل وقال « أنا الخضر » وأنا « نقيب الأولياء » وقال للرجل الرائى « أنت رجل صالح وأنت ولى لله » ومديده إلى فأس كان الرجل نسيه فى مكان وهو ذاهب إليه فناوله إياه وكان بينه وبين ذلك المكان نحو ميل ، ومثل هذه الحكاية كثير .

الرائى لايخلو من ثلاثة أقسام

وكل من قال إنه رأى الخضر وهو صادق إما أن يتخيل له فى نفسه أنه رآه ويظن ما فى نفسه كان فى الخارج كما يقع لكثير من أرباب الرياضيات . وإما أن يكون جنيا يتصور له بصورة إنسان ليضله ، وهذا كثير جدا

---

(١) بياض بالأصل قال مصحح نسخة دائرة المعارف العلمية : لعله كان يريد أن يكتب « تزيد على ألف ومائتى سنة » ثم علل ذلك بأن موسى كان قبل المسيح بألف وستمائة سنة تقريبا .

قد علمنا منه ما يطول وصفه .

وإما أن يكون رأى إنسيا ظن أنه الخضر وهو غالط فى ظنه . فان قال له ذلك الجن أو الانس « إنه الخضر » فيكون قد كذب عليه . لا يخرج الصدق فى هذا الباب عن هذه الأقسام الثلاثة .

لم ينقل عن الصحابة رؤية الخضر

وأما الأحاديث فكثيرة . ولهذا لم ينقل عن أحد من الصحابة أنه رأى الخضر ولا اجتمع به لأنهم كانوا (١٧٠ ص) أكمل علما وإيمانا من غيرهم . فلم يكن يمكن الشيطان التلبيس عليهم كما لبس على كثير من العباد . ولهذا كثير من الكفار ـ اليهود والنصارى ـ يأتيهم من يظنون أنه الخضر ويحضر فى كنائسهم وربما حدثهم بأشياء وإنما هو شيطان جاء إليهم يضلهم .

كان الواجب على الخضر المثول أمام النبي لو كان حيا

ولو كان الخضر حيا لوجب عليه أن يأتى إلى النبى صلى الله عليه وسلم فيؤمن به ويجاهد معه كما أخذ الله الميثاق على الأنبياء وأتباعهم بقوله : « وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ »

والخضر قد أصلح السفينة لقوم من عرض الناس فكيف لا يكون بين محمد وأصحابه ؟

وهو إن كان نبينا أفضل منه وإن لم يكن نبيا فأبو بكر وعمر أفضل منه . وهذا مبسوط فى موضعه .

---

(١) آل عمران ٣:٨١

(٢) انظر ابن تيمية فى « الفرقان بين الحق والباطل » ص ٥٥ ، ٥٨ وما بعدها ج١ من مجموعة الرسائل الكبرى ج١ القاهرة سنة ١٩٦٦ م .

وابن كثير فى « البداية والنهاية » ج١ ص ٣٢٥ ط ، القاهرة سنة ١٣٥١

يَنْصُرُونَكُمْ أَوْ يَنْتَصِرُونَ . فَكُبْكِبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ . وَجُنُودُ إِبْلِيسَ أَجْمَعُونَ . قَالُوا وَهُمْ فِيهَا يَخْتَصِمُونَ . تَاللهِ إِنْ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ إِذْ نُسَوِّيكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ (١)

كل هذا لازم قولهم

فهذا حال من سوى المخلوق برب العالمين ، فكيف حال من فضل كل مخلوق على رب العالمين ؟

وإذا قيل : هم لم يفهموا ولم يقصدوه .

قيل : ونحن لم نقل إنهم تعمدوا مثل هذا الباطل ، لكن هذا لازم قولهم ، وهو دليل على غاية فساده وغاية جهلهم بالله تعالى ، وأنهم أضل من اليهود والنصارى ، ومشركي العرب وأمثالهم من المشركين الذين يعظمون الخالق أكثر من تعظيم هؤلاء المعطلين :

فإن كنت لاتدرى فتلك مصيبة .·. وإن كنت تدرى فالمصيبة أعظم

---

(١) الشعراء ٢٦ : ٩٠ ــ ٩٨

كون لفظ «التركيب» مجملا يطلق على معان

تركيب الجسم من أجزاء متفرقة

وما فرروا منه من «التركيب» قد تكلمنا عليه فى غير هذا الموضع، وبينا أن لفظ «التركيب» مجمل يراد به تركيب الجسم من أجزاء كانت متفرقة فاجتمعت «كتركب» السكنجبين» وغيره من الأدوية بل ومن الأطعمة، والأشربة، والملابس، والمساكن، من أجزائها التى كانت متفرقة فألف بينها وركب بعضها مع بعض (٢١٣ص) حتى صارت على الحال المركبه.

التركيب من غير امتزاج

وقد يراد «بالمركب» مالا يمتزج فيه أحد الاثنين بالآخر، كما يقال: «ركب الباب فى موضعه» و«ركب المسمار فى الباب».

وهذا «التركيب» أخص من الأول، وهو المشهور من الكلام. وقد قال تعالى: «فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ (١)».

ومعلوم أن عاقلا لا يقول إن الله تعالى «مركب» بهذا المعنى الأول، ولا بالثانى.

المركب ما يمكن تفريق بعض أجزائه عن بعض

وقد يقال: «المركب» على ما يمكن مفارقة بعض أجزائه لبعض، كأخلاط الإنسان وأعضائه. فإنها، وإن لم يعقل أنها كانت متفرقة فاجتمعت، بل خلقه الله من نطفة، ثم من علقة، ثم من مضغة.

ولكن يمكن تفريق بعض أعضائه عن بعض، ويعقل أيضا أنه إذا مات استحال، فصار بعضه ترابا، وبعضه هواء، فتفرقت أعضاؤه وأخلاطه، وكذلك سائر الحيوان والنبات.

---

(١) الانفطار ٨٢ : ٨

ومعلوم أن عاقلا لايقول إن الله « مركب » بهذا الاعتبار .

لايسمى الواحد الموصوف بصفاته « مركبا »

وأما تسمية الواحد الموصوف بصفاته « مركبا » كتسمية الحى ، العالم ، القادر ، الموصوف بالحياة ، والعلم ، والقدرة « مركبا » فهذا اصطلاح لهم ، لايعرف فى شىء من الشرائع ولا اللغات ، ولاعقول جماهير العقلاء جعل هذا « تركيبا » ولاتسميته « مركبا » .

ليس شىء مركبا من أجزاء عقلية

فإذا قالوا : نحن نسميه « تركيبا » لأن فيه إثبات معـــان متعددة لذات واحدة ، ونحن نسمى ذلك « تركيبا » ونقيم الدليل العقلى على امتناعه .

قيل : إذا كان الأمر كذلك فالنظر فى المعانى المعقولة لا فى الألفاظ (٢١٤ ص) السمعية .

ونحن لانوافقكم على جعل الإنسان « مركبا من الحيوانية والناطقية » ولا أن فى الوجود شيئاً « مركبا » من أجزاء عقلية .

بل المركب من الأجزاء العقلية إنما يكون فى الأذهان لا فى الأعيان .

وكل ما فى الوجود من « المركبات » فإنما هو « مركب » من أجزاء حسية ، موجودة فى الخارج .

الصحيح أن الجسم لاتركيب فيه

والناس قد تنازعوا فى « الجسم » هل هو « مركب » من أجزاء حسية ، وهى الجواهر المفردة أو من أجزاء عقلية ، وهى المادة والصورة أولا من هذا ولا من هذا على ثلاثة أقوال .

والصحيح عندنا هو القول الثالث .

ثم يليه قول من جعله « مركبا من الأجزاء الحسية » .

وأفسد الثلاثة قول من جعله « مركبا من الأجزاء العقلية » كما قد بسط في موضعه (١) .

إطلاق « الجسم » عليه تعالى

وحينئذ فمن قال إن البارى « جسم » وإن الجسم « مركب » من الأجزاء الحسية أو العقلية كان الاستدلال على بطلان هذا « التركيب » استدلالا مقبولا ممن يقوله ، فإن مطلوبه صحيح .

لكن يبقى النظر هل يُحسن هذا المستدل الاستدلال عليه أو لا يحسنه ؟

وأما من قال : إنه ليس « بمركب » لا هذا التركيب ، ولا هذا التركيب .

وإنما أسميه « جسما » أو « جوهرا » لأن « الجسم » و « الجوهر » عندى اسم لكل موجود قائم بنفسه .

فهذا النزاع معه فى اسم « الجسم » و « الجوهر » نزاع لفظى ، لا عقلى ، ولا شرعى .

فإن الشرع لم ينطق بهذا الاسم لا نفيا ولا إثباتا .

والعقل إنما ينظر فى المعانى (٢١٥ص) لا فى مجرد اللفظ .

فالنظر مع هذا إما فى إثبات كون « الجسم » مركبا أحد التركيبين ، وهذا بحث عقلى معروف وإما فى كون لفظ « الجسم » فى اللغة لكل مركب ، وهذا مركب وهذا بحث لغوى له موضع آخر .

---

(١) أنظر « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول » حـ ١ ص ١٥١ وما بعدها حـ ٢ ص ٢٥٦ ، ٢٦١ وما بعدها تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ، ومحمد حامد الفقى ط القاهرة سنة ١٩٥١ .

وهؤلاء ليس مقصودهم بنفى « التركيب » هـــذا المعنى فقط ، فإن هذا يوافقهم عليه كثير من مثبتة الصفات.

لـكن مقصودهم أنه لا يتصف بصفة ثبوتية أصلا .

وأخذوا لفظ « التركيب » الذى وافقهم بعض أهل الـكلام على نفى معناه ، وتوسعوا فيه حتى جعلوه أعم مما وافقهم عليه أولئك المتـكلمون ، ونفوه ، وصاروا كالجهمية المحضة التى تنفى الأسمـــاء والصفـات ، أو تثبتها على وجه المجاز .

دليل نفاة الصفات والرد عليه

دليلهم على نفى الصفات

والمقصود هنا أن نقول : قولهم « الموصوف بالحياة والعلم والقدرة مركب من هذا وهذا يقال لهم : سموا هذا « تركيبا » أو « تجسيما » أو ما شئتم من الأسماء ، فما الدليل على نفى هذا عقلا أو سمعا ؟

قالوا : الدليل على ذلك أن كل « مركب » مفتقر إلى أجـــزائه ، وجزؤه غيره .

« فالمركب » مفتقر إلى غيره والمفتقر إلى غيره ليس واجبا بنفسه .

فيقال : أجزاء هذا الدليل وألفاظه التى تسمونها « حدودا » كلها ألفاظ مجملة تحتمل حقا وباطلا .

واستعمال الألفاظ المجملة فى « الحدود » و « القياس » من باب السفسطة .

الافتقار هو تلازم الذات والصفات

فيقال لكم : قد عرف أن لفظ « المركب » مجمل ، وأن المـــراد به هنا « ذات تقوم بها صفات » (٢١٦ص) وحينئذ فالمراد « بالافتقار » « تلازم الذات والصفات » .

بمعنى أنه لاتوجد الذات إلا مع وجود صفتها الملازمة لها .

ولاتوجد الصفة إلا مع وجود الذات الملازمة لها .

ولو قدر أنه أريد « بالتركيب » التركيب من الأجزاء الحسية أو العقلية مع تلازم الأجزاء ، فهذا معناه .

وجودا لمجموع بدون جزئه ممتنع

فإذا قيل : « كل مركب مفتقر إلى جزئه » إن عنى به أنه مستلزم لجزئه وأنه لايوجد إلا بوجود جزئه فهذا صحيح ؛ فإن وجود المجموع بدون كل من آحاده ممتنع .

وإن أريد أنه يفتقر إليه افتقار المفعول إلى فاعله ، والمعلول إلى علته الفاعلة ، أو القابلة أو الغائية أو الصورية فهذا باطل ؛ فإن الواحد من العشرة والجزء من الجملة لايجوز أن يكون فاعلا ولا غاية ، ولا محلا لغيره ولا هو الصورة .

ما يطلق عليه لفظ الغير من المعانى

ثم قولكم « وجزؤه غيره » يقال : لفظ « الغير » يراد به ما كان مباينا للشيء ، وما يجوز مفارقته له وما ليس إياه .

فإن أردتم أن جزء المجموع ما هو مباين له فهذا باطل ؛ فإنه يمتنع أن يكون مباينا له مع كونه جزءا منه فيمتنع أن يكون « غيرا » له بهذا الإعتبار .

وإن قلتم : يجوز أن يفارقه ، فهذا ليس عاما على الاطلاق ، بل يجوز فى بعض الأفراد أن يفارق غيره من الأجزاء ويفارق المجموع الذى هو الهيئة الاجتماعية .

ولا يلزم ذلك فى كل مجموع ، لاسيما على أصلهم ؛ فإن « الفلك » عندهم « مركب » من أجزائه وصفاته ، ولا يجوز عندهم على أجزائه التفرق .

كون صفات الله من لوازم ذاته

والمسلمون وجمهور العقلاء عندهم أن الله حى ، عليم ، قدير ولا يجوز أن يفارقه كونه حيا ، عالما ، قادرا : بل لم يزل ولا يزال كذلك .

وكونه حيا ، عالما ، قادرا ، من لوازم ذاته ، وهي ملازمة لذاته ، لا يجوز عليه الافتراق بوجه من الوجوه .

فامتنع أن تكون صفاته هذه ، أغياراً ، بهذا الاعتبار .

كون الصفة قائمة بالموصوف

وإن فسر « الغيران » بما ليس أحدهما هو الآخر ، أو بما (٢١٧ ص) يجوز العلم بأحدهما مع عدم العلم بالآخر .

فلا ريب أن صفة الموصوف التي يمكن معرفتها بدونه « غير » له بهذا الاعتبار .

لكن إذا كانت تلك الصفة لازمة له وهو لازم لها ، لم يكن في ذلك ما يوجب أن يكون أحدهما مفتقرا إلى الآخر مفعولا للآخر ولا علة فاعلة ولا غائية ولا صورية .

أكثر ما في ذلك أن تكون الصفة مفتقرة إلى الذات افتقار الحالّ إلى محله القابل له ، وهم يسمون القابل علة قابلة .

لكن فيما يحدث لها من المقبولات ، لا فيما يكون لازما لها أزلا وأبداً .

وإن قدر أنهم يسمون جميع ذلك « علة » و « معلولا » فتكون الذات « علة قابلة » للصفة بهذا الاعتبار .

وكون الصفة « معلولة » هو معنى كونها صفة قائمة بالموصوف .

مجموع الذات والصفة لا يفتقر إلى العلل الأربع

افتقار الصفة إلى الموصوف افتقار الحال إلى محله

ومع هذا ، فليس مجموع الذات والصفة مفتقرا إلى شيء من أنواع العلل الأربع ، لا إلى الفاعل ، ولا إلى الغاية ، ولا إلى القابل ، ولا إلى الصورة .

فبطل أن يقال : المجموع مفتقر إلى جزئه افتقار المعلول إلى علته بوجه من الوجوه .

لكن غايته أن فيه افتقار الصفة إلى الموصوف افتقار الحال اللازم لمحله إلى محله المستلزم له .

فيقال لهم : وأى شيء فى كونه « موجودا بنفسه ، لافاعل له » ما يوجب نفى هذا التلازم الذى سموه « افتقارا » نحو ذاته وصفاته ؟

ليس هو افتقار المعلول إلى علته

وقولهم : « ما افتقر إلى غيره لم يكن واجبا بنفسه » .

يقال لهم : قد علم أن المراد « بالافتقار » التلازم ، والمراد « بالغير » ما هو داخل فى المجموع إما الذات وإما الصفات ، ليس المراد به ، ماهو مباين له ، ومايجوز مفارقته له .

وغايته أن يراد أن الصفة لابد لها من موصوف .

فليس المراد افتقار المعلول إلى علته الفاعلة .

وحينئذ فليس فى هذا التلازم الذى سميتموه « افتقارا » ولا فى هذه الصفات

التى سميتموها « أغيارا » (٢١٨ص) ما يوجب أن يكون شيء من ذلك مفعولا لفاعل ولا لعلة فاعلة .

و « واجب الوجود » الذى دلت « الممكنات » عليه هو الموجود بنفسه ، القائم نفسه ، رب العالمين ، الذى لا يفتقر إلى فاعل ولا علة فاعلة ، بل هو بنفسه وصفاته لا يفتقر إلى شيء من العلل الأربع .

كون صفاته تعالى « واجبة الوجود »

وأما نفس صفاته فليس لها فاعل ، ولا علة فاعلة ، ولا علة غائية ، ولا صورية . فهى واجبة الوجود إذا عنى « بواجب الوجود » أحد هذه المعانى :

كون الذات علا لصفات

وإن عنى « بواجب الوجود » ما هو أعم من ذلك حتى يدخل فيه « ماليس له محل يقوم به » فليست واجبة الوجود بهذا التفسير و بل هى ممكنة الوجود ، والذات مستلزمة لها وهى محل لها .

امتناع كون الذات فاعلة لصفاتها

وإذا قيل : « فيلزم أن تكون الذات فاعلة وقابلة . وذاك باطل » .

قيل : كلا المقدمتين ممنوعة ؛ فإن كون الذات مستلزمة لصفتها القائمة بها لايقتضى أن تكون فاعلة لها ، بل يمتنع أن تكون الذات فاعلة للصفة اللازمة فى « الممكن » فكيف فى رب العالمين ؟ بل يمتنع أن يكون الرب فاعلا لما هو لازم له وإن كان بائنا عنه ، كالفلك ، فكيف يكون فاعلا لصفته اللازمة له ؟ .

وإن قدر أنهم سموا هذا الاستلزام « فعلا » وقالوا :

هى فاعلة بهذا الاعتبار قيل لهم :

فلا نسلم أنه لايجوز كون الشىء الواحد فاعلا وقابلا بهذا الاعتبار ، بل ولا باعتبار آخر .

لايمكن اثبات كل من المقدمتين بالأخرى

فإن استدلوا على ذلك بحجتهم المعروفة المبنية على نفى « التركيب » فلا يمكنهم جعل ذلك مقدمة فى نفس الدليل لأن هذا مصادرة على المطلوب ، وهو جعل

المطلوب مقدمة فى إثبات نفسه بعبارة أخرى فإنهم إذا نفوا « التركيب » عن « الواجب » بناء على مقدمات منها :

أن الواحد لايكون فاعلا وقابلا وأثبتوا هذه المقدمة بناء على نفى « التركيب » كانوا قد أثبتوا كلا من المقدمتين بالأخرى ، فلا تكون واحدة منهما ثابتة .

مبدع للمكنات هو واجب الوجود

(٢١٩ص) والدليل الدال على إثبات « واجب الوجود » دل على إثبات فاعل مبدع « للممكنات » والمبدع لها يمتنع أن يكون صفة قائمة بغيره ؛ فإن ذلك الموصوف هو الفاعل حينئذ دون مجرد الصفة .

وهذا « الواجب » الذى دلت عليه آياته ليس يفتقر إلى علة من العلل الأربع مع اتصافه بصفاته اللازمة له .

إذا جاز استلزام الذات للمفعولات فاستلزامها للصفات أولى

مثال لتناقضهم

ومن أعظم تناقض هؤلاء أنهم يقولون :

« الذات إذا استلزمت الصفات كان ذلك افتقارا منها إلى الغير ، فلا تكون واجبة » . وهم يقولون :

« إن الذات مستلزمة لمفعولاتها المنفصلة عنها » .

ولايجعلون ذلك منافيا لوجوب وجودها بنفسها .

فإن كان ذلك الاستلزام للمفعولات لاينافى وجوب الوجود، فالاستلزام للصفات أولى أن لاينافيه .

امتناع كونه فاعلا بعد أن لم يكن

وإن كان ذلك الاستلزام ينافى وجوب الوجود كان حينئذ قد عرض له أن يفعل بعد أن لم يكن فاعلا ، وهذا ممتنع عندهم .

وهذا أظهر المعقولات التي قهروا بها المتكلمين ـــ الجهمية ، والقدرية ، ومن وافقهم من الأشعرية والكلابية ، وأتباعهم ، ولم يميز الطائفتان بين « فاعل النوع » و « فاعل العين » .

ثم إذا جاز أن يفعل « فالفعل » ثبوتي ، فيلزم قيامه به .

ودعوى أن « المفعول » عين « الفعل » مكابرة للعقل .

وإذا جاز قيام « الفعل » به كان قيام « الصفات » بطريق الأولى .

فساد القول بأن « المفعول » عين « الفعل »

والذين جعلوا « المفعول » عين « الفعل » من أهل الكلام ، كالأشعرية ومن وافقهم من حنبلى وشافعى ومالكى وغيرهم ، إنما ألجأهم إلى ذلك فرارهم من « قيام الحوادث بالقديم » و « تسلسل الحوادث » .

وهذا كلى منهما غير ممتنع عند (٢٢٠ ص) هؤلاء الفلاسفة ، مع أن أولئك المتكلمين النفاة حججهم على النفى ضعيفة .

وجماهير المسلمين وطوائفهم على خلاف ذلك . والقول بأن « الخلق » غير « المخلوق » هو مذهب السلف قاطبة .

الخلق غير المخلوق هو مذهب السلف

وذكر البخارى (١) فى كتاب « خلق أفعال العباد » أنه قول العلماء مطلقا بلا نزاع .

وهو قول أئمة الحديث وجمهورهم وقول أكثر طوائف الكلام كالهشامية

---

(١) هو محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة البخارى ، الجعفى (ابو عبد الله) محدث حافظ فقيه مؤرخ مشارك فى علوم متعددة.
ولد بعد ثلاث عشرة ليلة خلت من شوال سنة ١٩٤ هـ ورحل فى طلب العلم الى سائر محدثى الامصار وكتب بخراسان ومدن العراق كلها وبالحجاز والشام ومصر .
توفى ليلة عيد الفطر سنة ٢٥٦ هـ ودفن بخرتنك قرية على فرسخين من سمرقند .
من تصانيفه الكثيرة : الجامع الصحيح ــ التاريخ الكبير ــ السنن فى الفقه ــ الاسماء والكنى ــ خلق افعال العباد .
راجع : ابن النديم . الفهرست جـ ١ ص ٢٣٠ ، الخطيب البغدادى . تاريخ بغداد جـ ٢ ص ٤ ــ ٣٤
ابن خلكان : وفيات الاعيان جـ ١ ص ٥٧٦ ــ ٥٧٧
السبكى : طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٢ ــ ١٠١

والكلابية والكرامية وقول جمهور الفقهاء من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي .

وقول الصوفية كما حكاه عنهم صاحب « التعرف لمذهب التصوف »(١) .

وهو قول أهل السنة فيما حكاه البغوى (٢) صاحب « شرح السنة » .

وحجة هؤلاء أنه : لو كان « الخلق » غير « المخلوق » لكان إما قديما وإما حادثا .

فإن كان قديماً لزم قدم « المخلوق » فيلزم قدم العالم .

---

(١) صاحب هذا الكتاب هو محمد بن ابراهيم الكلاباذى البخارى (أبو بكر) محدث ، مشارك فى بعض العلوم .

من آثاره :بحر الفوائد المشهور بمعانى الاخيار ، وله الكتاب المذكور وكتب اخرى غيره وقد تكلم فيه عن طريق التصوف وسيرة الصوفى وبينها وكشف عن كلام المشايخ فى التوحيد والصفات وهو مختصر مشهور .

قيل فيه : لولا التعرف لما عرف التصوف . وقد طبع عدة طبعات وترجمه الى الانجليزية المستشرق الانجليزى آربرى .

راجع : فهرس مخطوطات الظاهرية .

حاجى خليفه — كشف الظنون ص ٥٣ ، ١٠٥ ، ٢٢٥ ، ٤١٩

(٢) الحسين بن مسعود بن محمد المعروف بابن الفراء البغوى الشافعى (أبو محمد) فقيه ، محدث ، مفسر .

توفى بمرو الروز من مدن خراسان فى شوال سنة ٥١٦ هـ وعاش بضعا وسبعين سنه وفى روايه جاوز الثمانين .

من تصانيفه : معالم التنزيل فى التفسير — مصابيح السنة — التهذيب فى فروع الفقه الشافعى — شمائل النبى المختار — الجمع بين الصحيحين — شرح السنه .

راجع : ابن خلكان . وفيات ج ١ ص ٤٠٢

السبكى . طبقات الشافعيه ج ٤ ص ٢١٤ — ٢١٧

الذهبى . تذكره الحفاظ ج ٤ ص ٥٢ — ٥٣

السيوطى . طبقات المفسرين ص ١٢ — ١٤

وإن كان حادثا فإنه يفتقر إلى « خلق » آخر ويلزم التسلسل ، ويلزم أيضاً كون الرب محلا للحوادث .

فيقال لهم : جميع هذه المقدمات مما ينازعكم الناس فيها ولاتقدرون على إثبات واحدة منها .

فقولكم : « لو كان قديما لزم قدم المخلوق » يقول لكم من توافقونه على قدم « الإرادة » نحن وأنتم متفقون على قدم « الإرادة » . وإن تأخر « المراد» فتأخر « المخلوق » عن « الخلق » كذلك أو أولى .

وهذا جواب الحنفية ، والكرامية وكثير من الحنبلية والشافعية والمالكية والصوفية ، وأهل الحديث لهم .

وأما قولهم : « إن كان محدثا افتقر إلى خلق آخر » فهذا أيضا ممنوع ، فإنهم يسلمون أن المخلوقات محدثة منفصلة (٢٢١ ص) بدون حدوث « خلق » .

فإذا جاز هذا في الحادث المنفصل عن المحدث ، فلأن يجوز حدوث الحادث المتصل به بدون « خلق » بطريق الأولى والأحرى .

ولهذا كان كثير من هؤلاء أو أكثرهم يقولون :

إن « الخلق » الذى قام به « حادث » لا « محدث » ويقولون : ما قام من « الفعل » حدث بنفس « القدرة » و « الارادة » لايفتقر إلى « الخلق » وإنما يفتقر إلى (الخلق) « المخلوق » و « المخلوق » ما كان منفصلا عنه .

وكثير منهم يسمونه « محدثا » ويقولون :

هو « محدث » ليس بمخلوق ، فإن « المخلوق » ما خلقه بائنا عنه .

وأما نفس فعله وكلامه ورضاه وغضبه وفرحه الذى يقوم بذاته ، بقدرته، فإنه وإن كان « حادثا » و « محدثا » فليس « بمخلوق » .

وليس كل « حادث » « مخلوقا » عند هؤلاء .

المخلوق لابد له من خالق

فإن قيل : النزاع فى ذلك لفظى ، قيل :

هذا لايضرهم ؛ فإن من سمى ذلك القائم به « مخلوقا » قالوا له :

غايته أن « المخلوق » الذى هو نفس « الخلق » لايفتقر إلى خلق آخر .

ولايلزم من ذلك أن « المخلوق » الذى ليس « بخلق » لايفتقر إلى « الخلق » فإن من المعقول أن « المخلوق » لابد له من « خلق » .

وأما « الخلق » نفسه إذا جـــوز وجود « مخلوق » بلا « خلق » فتجويز « خلق » بلا « خلق » أولى والمنازع لهم يجوز وجود كل « مخلوق » بلا « خلق » .

فإذا هم جوزوا نوعا منه بلا « خلق » كان ذلك أولى بالجواز .

والفرق بين نفس « الخلق » الذى به خلق « المخلوق » وبين « المخلوق » معقـــول .

البحث فى قيام الحوادث به تعالى

القول بجواز قيام الصفات بالبارى

وكذلك احتجاجهم بامتناع حلول الحوادث لاينفع الفلاسفة ؛ فإن هذا إنما نفوه لامتناع قيام الحادث (٢٢٢ ص) بالقديم .

وهؤلاء الفلاسفة يجوزون قيام الحادث بالقديم .

ومن جوز قيام الصفات بالبارى منهم ، جوز قيام الحوادث به ، مثل كثير من أساطينهم القدماء والمتأخرين . كأبى البركات وغيره .

فهذان قولان معروفان لهم .

وأما القول الثالث ، وهو تجويز الصفات دون الأفعال ، فهذا لا أعرف به قائلا منهم . فإن كان قد قاله بعضهم ، فالكلام معه كالكلام مع من قال ذلك من أهل الكلام .

قيام الصفات به لا يستلزم التسلسل

وعلى هذا فلا يلزم التسلسل . وإن لزم فإنما هو تسلسل فى الآثار ، وهو وجود كلام بعد كلام ، أو فعل بعد فعل . والنزاع فى هذا مشهور .

وإنما يعرف نفيه عن الجهمية ، والقدرية ، ومن وافقهم من "كلاب" وكرامى ، ومن وافقهم من المتفقهة . وأما أئمة السلف ، وأئمة السنة فلا يمنعون هذا ، بل يجوزونه ، بل يوجبونه ، ويقولون : « إن الله لم يزل متكلما إذا شاء » ، بل يقولون : « أنه لم يزل فاعلا ، تقوم به الأفعال الاختيارية بمشيئته وقدرته » . وهذا كله مبسوط فى مواضعه(١) .

---

(١) انظر « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ، جـ ٢ ص ٤٠ ومابعدها تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ، ومحمد حامد الفقى ط القاهرة ١٩٥١ .

يلزم من كونه « خالقا » قيام الصفات الأخرى به

والمقصود هنا أنه يلزم من كونه « فاعلاً » قيام الصفات به ، فإن « الفعل » أمر وجودى ، و « أن يفعل » من أقسام « الوجود » ، ووجود المخلوق المفعول بلا « خلق » ولا « فعل » ممتنع . وإذا قام « الخلق » به « فالعلم » و « القدرة » لازمة « الخلق » ، وقيامهما به أولى .

بطلان ما نفوا به الصفات

وإنهم إن قالوا : يستلزم « المفعول » ولا يستلزم « الصفة » لكون الملزوم مفتقراً إلى اللازم ، فهذا من أعظم التناقض وإن قالوا : انه لا يستلزمه ، كان ذلك أدلّ على بطلان قولهم فى الصفات والأفعال ، وكان الدليل يدل على قيام « الافعال » به (ص ٢٢٣) و « الصفات » ، وقيام « الصفات » به أولى من قيام « الأفعال » . فبطل ما نفوا به « الصفات » ، وسموه « تركيبا » .

تناقضهم فى جمعهم بين وصفه بالكمال والنقصان

و « الوحد » الذى قالوا إنه لا يصدر عنه إلا واحد ، هو الواحد المسلوب عنه الصفات كلها ، بل هو الوجود المقيد بكل سلب . وهذا إلا حقيقة له إلا فى الذهن . وأى موجود مخلوق قدر فهو أكمل من هذا الخيال الذى لا حقيقة له فى الخارج .

والتعظيم له إنما نشأ من اعتقاد أنه رب العالمين ، وأنه « واجب الوجود » ، ونحو ذلك من الصفات التى يظهر كمالها . وأما من هذه الجهة النافية السلبية فما من موجود إلا وهو أكمل منه . وإذا كانوا قد جمعوا بين وصفه بذلك الكمال وهذا النقصان الذى يكون كل موجود أكمل منه دل على تناقضهم وفساد قولهم وكان ماقالوه من الحق حقاً ، وما قالوه من الباطل باطلاً وهذه المسائل الإلهية مبسوطة فى موضعها (١) .

---

(١) انظر « نقض المنطق » ص ١٢٣ تحقيق محمد عبد الرازق حمزة ، وسليمان ابن عبد الرحمن الصنيع «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول » حـ ١ ص ٥٥ ، ١٣٦ ، ١٣٧ ، وما بعدها تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ، و محمد حامد الفقى .

انظر أيضاً مبحث « توحيد واجب الوجود » عند الفلاسفة فى المقام الرابع حيث فصل القول فى ذلك وأحال على كتب له تحدثت باسهاب عن هذا الموضوع .

رد القول بأن (قياس التمثيل) لايفيد إلا الظن

قياس التمثيل أولى بإفادة المطلوب من قياس الشمول

والمقصود هنا الكلام على المنطق ، وما ذكروه من البرهان ، وأنهم يعظمون « قياس الشمول » ويستخفون « بقياس التمثيل » ، ويزعمون أنه إنما يفيد الظن وأن العلم لايحصل إلا بذاك . وليس الأمر كذلك ، بل هما فى الحقيقة من جنس واحد . و « قياس التمثيل » الصحيح أولى بإفادة المطلوب — علماً كان أو ظناً — من مجرد « قياس الشمول » . ولهذا كان سائر العقلاء يستدلون « بقياس التمثيل » أكثر مما يستدلون « بقياس الشمول » . بل لايصح « قياس الشمول » فى الأمر العام إلا بتوسط « قياس التمثيل » . وكل ما يحتج به على صحة « قياس الشمول » فى بعض الصور (٢٢٤ ص) فإنه يحتج به على صحة « قياس التمثيل » فى تلك الصورة .

ومثلنا هذا بقولهم « الواحد لايصدر عنه إلا واحد » ، فإنه من أشهر أقوالهم الالهية الفاسدة .

القياس التمثيلى أصل للقياس الشمولى

وأما الاقوال الصحيحة فهذا أيضاً ظاهر فيها . فإن « القياس الشمولى » لابد فيه من قضية كلية موجبة ، ولا نتاج عن سالبتين ، ولا عن جزئيتين ، باتفاقهم . والكلى لايكون كلياً إلا فى الذهن ، فاذا عرف تحقق بعض أفراده فى الخارج كان ذلك مما يعين على العلم بكونه كلياً موجباً . فانه إذا أحس الإنسان ببعض الأفراد الخارجية انتزع منه وصفاً كلياً ، لاسيما إذا كثرت أفراده . فالعلم بثبوت الوصف المشترك لأصل فى الخارج هو أصل العلم بالقضية الكلية . وحينئذ « فالقياس التمثيلى » أصل « للقياس الشمولى » ، إما أن يكون

سبباً فى حصوله ، وإما أن يقال : لا يوجد بدونه . فكيف يكون وحده أقوى منه ؟ .

تحقق الكلى بضرب المثل بفرد من أفراده

وهؤلاء يمثلون الكليات بمثل قول القائل « الكل أعظم من الجزء » و « النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان » ، و « الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية » ، ونحو ذلك . وما من كلى من هذه الكليات إلا وقد علم من أفراده الخارجة أمور كثيرة .

وإذا أريد تحقق هذه الكلية فى النفس ضرب لها المثل بفرد من أفرادها ، وبين انتفاء الفارق بينه وبين غيره ، أو ثبوت الجامع . وحينئذ يحكم العقل بثبوت الحكم لذلك المشترك الكلى . وهذا حقيقة « قياس التمثيل » .

علم الكلى مع العلم بالمعين أكمل

ولو قدرنا أن « قياس الشمول » لا يفتقر إلى « التمثيل » وأن العلم بالقضايا الكلية لا يفتقر إلى العلم بمعين أصلاً ، فلا يمكن أن يقال : (٢٢٥ص) « إذا علم الكلى مع العلم بثبوت بعض أفراده فى الخارج كان أنقص من أن يعلم بدون العلم بذاك المعين » فإن العلم بالمعين ما زاده إلا كمالاً . فتبين أن ما نفوه من صورة « القياس » أكمل مما أثبتوه .

ما ذكروه من تضعيف (قياس التمثيل) هو من كلام متأخريهم

واعلم أنهم فى المنطق الإلهى بل والطبيعى غيروا بعض ما ذكره أرسطو .

ولكن ما زادوه فى الإلهى خير من كلام أرسطو فإنى قد رأيت الكلامين.

وأرسطو وأتباعه فى الإلهيات أجهل من اليهود والنصارى بكثير كثير .

وأما فى الطبيعيات فغالب كلامه جيد .

وأما المنطق فكلامه فيه خير من كلامه فى الإلهى .

سبب جعلهم صورة قياس الفقهاء ظنيا

وما ذكروه من تضعيف « قياس التمثيل » والاحتجاج عليه بما ذكروه هو من كلام متأخريهم لما رأوا استعمال الفقهاء له غالبا .

والفقهاء يستعملونه فى المواد الظنية . وهناك الظن حصل من المادة ، لا من صورة القياس .

فلو صوروا تلك المادة « بقياس الشمول » لم يفد أيضا إلا الظن .

لكن هؤلاء ظنوا أن الضعف من جهة الصورة فجعلوا صورة قياسهم يقينيا ، وصورة قياس الفقهاء ظنيا .

مثال فاسد لقياس التمثيل

ومثلوه بأمثلة كلامية ليقرروا أن المتكلمين يحتجون علينا بالأقيسة الظنية كما مثلوه من الاحتجاج عليهم بأن « الفلك جسم أو مؤلف فكان محدثا قياسا على الإنسان وغيره من المولدات » .

ثم أخذوا يضعفون هذا القياس . لكن إنما ضعفوه بضعف مادته ؛ فإن هذا الدليل الذى ذكره الجهمية والقدرية ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم

على حدوث الأجسام أدلة ضعيفة لأجل مادتها ، لا لكون صورتها ظنية .

ولهذا لافرق بين أن يصوروها بصورة « التمثيل » أو « الشمول » .

مثال آخر فاسد أيضا

والآمدى ونحوه ممن يصنف فى الفلسفة ويكره التمثيل بمثل هذا (٢٢٦ص) لما فيه من التشنيع على المتكلمين ، فيمثل بمثال متفق عليه ، كقوله « العالم موجود فكان قديما كالبارى » : فإن أحدا من العقلاء لايحتج على قدم العالم بكونه « موجودا » وإلا لزم قدم كل « موجود » .

وهذا لايقوله عاقل (١) .

---

(٢) الظاهر مما ساقه ابن تيمية دليلا على ان الآمدى يستدل على قدم العالم بقياس التمثيل بمقتضى الوصف الجامع بين العالم والبارى وهو الوجود ليس مرادا .

والتحقيق فى هذا المقام أن الآمدى يريد بهذا ان يبين أن « قياس التمثيل » يفيد اليقين . أن العالم حادث .

وبيان ذلك انه ليس هناك وصف مشترك بين البارى والعالم عند الفلاسفة الا الوجود الكلى ، اذ هم ينفون جميع الصفات عن البارى ويقولون بسلبيتها ما عدا الوجود .

من ثم يقول الآمدى العالم كالبارى فى الوجود وليس هناك وصف مشترك بينهما الا هذا فيكون قديما كالبارى .

وبما ان جميع العقلاء لا يقولون ان الوجود عله للقدم والا لزم ان يكون كل موجود قديما سواء الحاضر منها وما يستقبل فلا يكون الوجود علة للحكم ولا وصفا جامعا يصلح لترتب الحكم .

من هنا لا يثبت حكم الاصل للفرع يقينا لعدم وجود ما يصلح ان يكون علة مشتركه وهو المطلوب .

وعلى هذا فقد افاد التمثيل نفى حكم الاصل عن الفرع لعدم وجود الجامع .

ويلزم من ذلك انه اذا وجد الجامع الصالح لترتب الحكم وجد الحكم فى الفرع يقينا .

إبطال القول بأن « الدوران » و « التقسيم » لا يفيدان إلا الظن

وما ذكروه من أن « قياس التمثيل » إنما يثبت « بالدوران » أو «التقسيم » وكلاهما لا يفيد إلا الظن قول باطل .

ويلزمهم مثل ذلك فى « قياس الشمول » .

كون التقسيم الحاصر مفيدا اليقين

أما « التقسيم » فإنهم يسلمون أنه يفيد اليقين إذا كان حاصرا .

وإذا كان كذلك فإنه يمكن حصر المشترك فى أقسام لا يزيد عليها وإبطال التعليل بجميعها إلا بواحد .

وإن لم يمكن ذلك لم يمكن جعل ذلك المشترك « حدا أوسط » ، فلا يفيد اليقين ولو استعمل فيه « قياس الشمول » .

جواب اعتراضهم على « السبر والتقسيم » بقولهم . وهو أيضا غير يقينى لجواز أن يكون الحكم ثابتا فى الاصل لذات الأصل لا لخارج وإلا لزم التسلسل » .

قولهم : يجوز أن يكون الحكم لذات الأصل

وأما قوله : « يجوز أن يكون الحكم ثابتا فى الأصل لذات الأصل وإلا لزم التسلسل » .

فنقول : لا يلزم التسلسل إلا إذا كان لا يثبت إلا لخارج .

أما إذا كان تارة يثبت لخارج وتارة لغير خارج لم يلزم التسلسل .

وحينئذ فلا يمتنع أن يعلم أن الحكم فى هذا الأصل المعين لم يثبت لما يختص به ، بل لوصف مشترك بينه وبين غيره .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فائدتان فى تعليل الحكم (بعلة قاصرة)

الخلاف فى جواز التعليل بعلل قاصرة

وهذا كما يقـول الفقهاء : إن الحكم يعلل تارة « بعلة متعدية » وتارة « بعلة قاصرة » .

والتعليل « بالقاصرة » إذا كانت منصوصة جائز باتفاق الفقهاء .

وإنما تنازعوا فيما إذا كانت « مستنبطة » والأكثرون على جواز ذلك وهو الصحيح .

وهو مذهب مالك ، والشافعى ، وأحمد بن حنبل فى المنصوص عنه ، فإنه دائما يعلل « بالعـلة القاصرة » . وهو اختيار أبى الخطاب وغيره من (٢٢٧ ص) أصحابه .

ولكن القاضى أبا يعلى وطائفة وافقوا أصحاب أبى حنيفة فى منعهم التعليل « بالقاصرة » ، وهذا من كلام متأخريهم .

وسبب ذلك النزاع فى مسألة تعليل الربا فى الذهب والفضة وأمثالها ، هل العلة فيه « متعدية » أو « قاصره » .

وأما أبو حنيفة نفسه وصاحباه لم ينقل عنهم فى ذلك شىء .

والذى يليق بعقلهم وفضلهم أنهم لا يمنعون ذلك مطلقا ، كما لا يمتنع فى « المنصوصة » .

الفائدة الأولى قصر الحكم على مورد النص

وفى ذلك فائدتان : قصر الحكم على مورد النص ومنع الإطلاق لئلا يظن الظان أن الحكم يثبت فيما سوى مورد النص .

كما يعلل تحريم الميتة بعلة تمنع دخول المذكى فيها ، ويعلل تحريم الدم بعلة تمنع دخول العرق والريق وغيرهما فيها ، ويعلل اختصاص الهدى والأضحية بالأنعام بعلة تمنع دخول غيرها فيها ، ويعلل وجوب الحد فى الخمر بعلة يمنع دخول الدم والميتة فيها ، وأمثال ذلك كثيرة .

بل من يقول إن جميع الأحكام تثبت بالنص يقول : إنها معللة « بعلل قاصرة » لكن إنما يعلل « بالعلة المتعدية » نص يتناول بعض أنواع الحكم ، فيعلل ذلك الحكم بعلة تتعدى إلى سائر النوع الذى دل على ثبوت الحكم فيه نص آخر .

الثانية معرفة حكمة الشارع

والفائدة الثانية : معرفة حِكَم الشرع وما اشتمل عليه من مصالح العباد فى المعاش والمعاد ؛ فإن ذلك مما يزيد به الإيمان والعلم ويكون أعون على التصديق والطاعة وأقطع لشبه أهل الإلحاد والشناعة ؛ وأنصر لقول من يقول :

إن الشرع جميعه انما شرع لحكمة ورحمة ، ولم (٢٢٨ص) يشرع لا لحكمة ورحمة بل لمجرد قهر التعبد ومحض المشيئة .

لا يلزم كون الحكم فى كل أصل لخارج

واذا كانت الأوصاف فى الأصل قد تكون مختصة بذات الأصل ، وقد تكون مشتركة بينه وبين غيره ، خارجة عنه لم يلزم — اذا كان هذا الأصل ثبت الحكم فيه لخارج مشترك — أن يكون الحكم فى كل أصل لخارج مشترك .

جواب قولهم :

« وإن ثبت لخارج فمن الجائز أن يكون لغير ما أبدى ، وإن لم يطلع عليه مع البحث عنه الخ » (١) .

إمكان العقل حصر أقسام العقليات

قوله : « وإن ثبت لخارج ، فمن الجائز أن يكون لغير ما أبدى ، وإن لم يطلع عليه مع البحث عنه ، بخلاف « الحسيات » . فيقال :

إما أن يكون « التقسيم » فى « العقليات » قد يفيد اليقين .

وإما أن لايفيده بحال

فإن كان الأول (٢) بطل جعلهم « الشرطى المنفصل » من صـــورة القياس البرهانى .

وإن كان الثانى (٣) بطل كلامهم هذا .

ومعلوم أن هذا أحق بالبطلان من ذاك ؛ فإن القائل إذا قال :

« الوجود » إما أن يكون واجبا وإما أن يكون ممكنا ، وإما أن يكن

---

(١) ذكر فيما تقدم .

(٢) الصحيح أن تكون العبارة « فان كان الثانى » أى إن كان التقسيم فى العقليات لايفيد اليقين بطل القياس الشرطى المنفصل عندهم ؛ لأن الشرطية المنفصلة فيها حصر عقلى وهو لايفيد اليقين على هذا التقدير .

(٣) الأصح أن تكون العبارة « وإن كان الأول » أى إن كان التقسيم يفيد اليقين بطل قولهم إن التقسيم لايفيد اليقين .

قديما وإما أن يكون حادثا ، وإما أن يكون قائما بنفسه وإما أن يكون قائما بغيره ، وإما أن يكون مخلوقا ، وإما أن يكون خالقا ، ونحو ذلك من التقسيم الحاصر لجنس « الوجود » كان هذا حصرا لكلى عقلى بل « الموجود » أعم الكليات .

وإذا أمكن العقل أن يحصر أقسامه فحصر أقسام بعض أنواعه أولى .

وهم يسلمون هذا كله ، وهذا هو العلم الأعلى عندهم .

فكيف يقولون : « إن السبر والتقسيم » لا يفيد اليقين ؟

تمثيل « التقسيم الحاصر » فى مسألة « الرؤية »

إمكان الرؤية لكل موجود

(٢٢٩ ص) ثم اختلف الناس فى « ما يجوز رؤيته » فقال بعضهم : المصحح للرؤية أمر لايكون إلا وجوديا محضا ، فما كان وجوده أكمل كان أحق أن يرى

وقال آخر : بل المصحح لها ما يختص بالوجود الناقص الذى هو أولى بالعدم ، مثل كون الشىء « محدثا » مسبوقا بالعدم ، أو « ممكنا » يقبل العدم ، كان قول من علل إمكان الرؤيه بما يشترك فيه القديم والحادث ، والواجب والممكن أولى من هذا . فإن الرؤية وجود محض ، وهى إنما تتعلق بموجود لا بمعدوم .

فما كان أكمل وجودا بل كان وجوده واجبا، فهو أحق بها مما يلازمه العدم.

ولهذا يشترط فيها النور الذى هو بالوجود أولى من الظلمة .

والنور الأشد كالشمس لم يمتنع رؤيته لذاته ، بل لضعف الأبصار .

فهذا يقتضى أنا نعجز عن رؤية الله مع ضعف أبصارنا .

ولهذا لم يطق موسى رؤية الله فى الدنيا .

ولكن لايمتنع أن تكون رؤيته ممكنة ، والله قادر على تقـوية أبصارنا لنراه .

لا تنفى مسميات الألفاظ المجملة بالشرع

وإذا قيل : هى مشروطة « باللون » و « الجهة » ونحو ذلك مما يمتنع على الله ، قيل له :

كل ما لابد منه في الرؤية لايمتنع في حق الله .

فإذا قال القائل : لو رؤى للزم كذا ، واللازم منتف ، كانت إحدى مقدمتيه كاذبة .

وهكذا كل ما أخبر به الصادق الذى أخبر بأن المؤمنين يرون ربهم كما يرون الشمس والقمر ، كل ما أخبر به وظن الظان أن في العقل ما يناقضه ، لابد أن تكون (١) إحدى مقدماته باطلة .

فإذا قال : « لو روى لكان متحيزا (٢٣٠ ص) أو جسما أو كان في جهة أو كان ذالون وذلك منتف عن الله ، قيل له :

جميع هذه الألفاظ مجملة لم يأت شرع بنفى مسمياتها حتى تنفى بالشرع .

وإنما ينفيها من ينفيها بالعقل فيستفسر عن مراده ، إذ البحث في المعانى المعقولة ، لا في مجرد هذه الألفاظ .

ما يطلق عليه لفظ متحيز

فيقال : ما تريد بأن المرئى لابد أن يكون « متحيزا » ؟ فإن « المتحيز » في لغة العرب التى نزل بها القرآن يعنى به « ما يحوزه غيره » كما في قوله تعالى :

أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَى فِئَةٍ (٢) .

فهذا تحيز موجود يحيط به إلى موجودات تحيط به ، وسمى « متحيزا » لأنه تحيز من هؤلاء إلى هؤلاء .

والمتكلمون يريدون « بالمتحيز » « ما شغل الحيز » و « الحيز » عندهم « تقدير مكان » ليس أمرا موجودا .

---

(١) في الأصل « يكون »

(٢) الأنفال ٨ : ١٦

فالعالم عندهم « متحيز » وليس فى حيز وجـــودى و « المكان » عند أكثرهم وجودى .

فإذا أريد « بالمتحيز » ما يكون فى حيز وجودى منعت المقدمة الأولى وهو قوله :

« كل مرئى متحيز » فإن سطح العالم يمكن أن يرى وليس فى عالم آخر .

وإن قال :

بل أريد به « لابد أن يكون فى حيز » وإن كان عدميا » قيل له :

العدم ليس بشىء فمن جعله فى الحيز العدمى لم يجعله فى شىء موجود .

ومعلوم أنه ما ثم موجود إلا الخالق والمخلوق .

فإذا كان الخالق بائنا عن المخلوقات كلهـــا لم يكن فى شىء موجود .

وإذا قيل :

لفظ الجسم مايراد بالجهة

« هو فى حيز معـــدوم » كان حقيقته أنه ليس فى شىء . فلم قلت إن هذا محال ؟ (١) .

وكذلك إذا قال : « يلزم أن يكون جسما » ففيه إجمال تقدم التنبيه عليه (٢) (ص ٢٢١)

وكذلك إذا قال « فى جهة » فإن « الجهـــة » يراد بها شىء موجود وشىء معدوم .

---

(١) انظر بالتفصيل : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول جـ١ ص١٤٨–١٥٣ تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ، ومحمد حامد الفقى ط القاهرة سنة ١٩٥١

(٢) ينظر مبحث « كون لفظ التركيب » مجملا يطلق على معان فيما تقدم .

فإن شرط المرئى أن يكون فى جهة موجـــودة كان هذا باطلا برؤية سطح العالم .

وإن جعل العدم جهة قيل له :

إذا كان بائنا عن العالم ليس معه هناك غيره فليس فى جهة وجودية .

وإذا سميت ما هنالك « جهة » وقلت « هو فى جهة » على هذا التقدير منعت انتفاء اللازم وقيل لك :

العقل والسمع يدلان على ثبوت هذا اللازم لا على انتفائه .

مسألة الرؤية من أشكل المسائل العقلية

وهذا « التقسيم » مثلنا به فى مسألة « الرؤية » فإنها من أشكل المسائل العقلية ، وأبعدها من قبول « التقسيم » المنحصر .

ومع هذا فإن حصر الأقسام فيها ممكن فكيف بغيرها ؟

وحينئذ ، فإذا احتج عليها « بقياس التمثيل » فقيل : المخلوقات الموجودة يمكن رؤيتها فالخالق أحق بإمكان الرؤية لأن المصحح للرؤية فى المخلوقات أمر مشترك بين الخالق والمخلوق لا يختص بالمخلوق ، وإذا كان المشترك مستلزما لصحة الرؤية ثبتت صحة الرؤية .

ولا يجعل المشترك المصحح هو مجرد « الوجود » كما يسلكه الأشعرى ومن اتبعه كالقاضى أبى بكر ، وطائفة من أصحاب أحمد وغيرهم كالقاضى أبى يعلى .

بل يجعله « القيام بالنفس » كما يسلكه ابن كلاب وغيره من مثبتى الرؤية من أصحاب أحمد وغيرهم كأبى الحسن الزاغونى .

أولا يعيّنُ المصحح ، بل يجعل قدرا مشتركا « كالتقسيم » الحاصر .

وهو أيضاً يفيد اليقين (٢٣٢ ص) كما قد بسط فى موضعه (١) .

وإذا كانت مسألة الرؤية والمصحح لها أمكن تقريره على هذا الوجه ، فكيف فيما هو أوضح منها ؟ ، إذا قيل :

تمثيل استلزام الارادة للعلم

الفاعل منا مريد وهو متصور لما يفعله فالخالق أولى أن يعلم ما خلق .

أو قيل :

إذا كان الفعل الاختيارى فينا مشروطا بالعلم ، فهو فى حق الخالق أولى ؛ لأن مابه استلزمت الإرادة العلم إما أن يختص بالعبد أو يكون مشتركا .

والأول باطل فتعين الثانى ؛ لأن استلزام الإرادة العلم كمال للفاعل ، لا نقص فيه و « الواجب » أحق بالكمال الذى لا نقص فيه من « الممكن » المخلوق .

فإذا كان العبد يعلم ما يفعل فالبارى أولى أن يعلم ما يفعل .

وجوب الصفات لله تعالى

وإذا قيل : إذا كان الرب حيا أمكن كونه سميعا ، بصيرا ، متكلما ، وماجاز من الصفات وجب له ؛ لأن ثبوت صفاته لايتوقف على غيره ، ولا يجعله غيره متصفا بصفات الكمال ؛ لأن من جعل غيره كاملا فهو أحق بالكمال منه ، وغيره مخلوقه .

ويمتنع أن يكون مخلوقه أكمل منه ، بل ويمتنع أن يكون هو الذى أعطاه صفات الكمال لأن ذلك يقتضى الدور القبلى . أو غير ذلك من الأدلة التى بسطت فى غير هذا الموضع .

---

(١) سبق الكلام فى هذا الموضوع فيما تقدم .

الغرض تمثيل استعمال القياس فى مسائل مشكلة

وهم فى كلامهم فى جنس « القياس » لم يتعرضوا لاحاد المسائل ، فنحن لانحتاج إلى ذلك .

لكن الغرض التمثيل لمسائل قد يشكل على كثير من الناس استعمال «القياس» فيها لأجل المادة .

فتبين أن لها مادة يمكن أن يستخرج منها أدلة تلك (٢٣٣ص) المطالب .

وتلك المادة تصور بصورة « الشمول » تارة وبصورة « التمثيل » أخرى .

لـكن إذا صورت بصورة « الشمول » علم أن أفرادها لاتتساوى .

وإذا صورت بصورة « التمثيل » علم أن الرب أحق بكل كال لا نقص فيه أن يثبت له وأحق بنفى كل نقص عنه من نفيه عن سائر الموجودات .

جواب قولهم :

« وإن كان منحصرا فمن الجائز أن يكون معللا بالمجموع . أو بالبعض الذى لاتحقق له فى الفرع » .

إمكانه فى المسائل الظنية من الفقه

وأما قولهم : « إذا انحصرت الأقسام فمن الجائز أن يكون معللا بالمجموع ، أو بالبعض الذى لاتحقق له فى الفرع » فيقال :

هذا ممكن فى بعض الصور ، كالمسائل الظنية من الفقه أو غيره . إذا قيل :

« خيار الأمة المعتقة تحت العبد ، كقصة بريرة (١) ، إما أن يكون قد ثبت لكونها كانت تحت ناقص ، وإما أن يكون لكونها ملكت نفسها » أمكن أن يقال : « وإما أن يكون لمجموع الأمرين »

يمكن العلم بنفى التعليل بما يختص الأصل

لكن تعليله بما يختص الأصل (٢) ، سواء كان هو المجموع ، أو بعض منه ، يمكن أن يعلم بنفيه كما يمكن العلم بغيره من المنفيات . كما إذا قيل :

« الإنسان إنما كان حساسا متحركا بالإرادة لحيوانيته لا لإنسانيته ،

---

(١) اسم امة كانت لناس من الانصار . وكانت تخدم عائشة قبل ان تعتق .

وكانت قصة عتقها فى السنة التاسعه او العاشره من الهجرة .

وهذا لفظ البخارى عن عائشة : « اشتريت بريرة ... فاعتقتها . فدعاها النبى صلى الله عليه وسلم فخيرها من زوجها فقالت : لو اعطانى كذا وكذا ما ثبت عنده فاختارت نفسها .

وعن ابن عباس : كان زوج بريرة عبدا اسود لبنى فلان ، كأنى انظر اليه يطوف وراءها فى سكك المدينة .

(٢) هكذا . والاولى « بالاصل » .

والحيوانية مشتركة بينه وبين الفرس وسائر الحيوان ، فيكون حساسا ، متحركا بالإرادة » .

فلا يمكن أن يدعى فى مثل هذه أن المختص بالانسان هو « علة كونه حساسا متحركا بالارادة » بل العلة ليست إلا « المشترك بينه وبين الحيوان«١» » .

القدم واجب بنفسه أو لازم للواجب بنفسه

وكذلك إذا قيل : القديم لايجوز عدمه ؛ لأن قدمه إما بنفسه (٢٣٤ ص) أو بموجب يجب قدمه بنفسه .

وما كان قديما بنفسه كان موجودا بنفسه بالضرورة ، فإن القدم أخص من الوجود ، فيلزم من ثبوته ثبوت الوجود ، فإذا كان قديما بنفسه فهو موجود بنفسه بالضرورة .

وما كان موجودا بنفسه فهو واجب بنفسه ، وإلا لافتقر إلى فاعل .

فالقديم إما واجب بنفسه وإما لازم للواجب بنفسه ، وكلاهما يمتنع العدم؛ لأنه يستلزم عدم الواجب بنفسه ، ولو عدم لكان قابلا للعدم ، فلا يكون واجبا بنفسه .

---

(١) يرى ابن تيميه أن قولهم بأنه لا يمكن العلم بنفى اختصاص الاصل وأن يكون له دخل فى التعليل مع الوصف قول مردود ، اذ يمكن العلم بنفى اختصاص الاصل ، وأن يكون الوصف المشترك هو العله ولا دخل للاصل فى التعليل اصلا وضرب لذلك مثلا بالانسان الذى حكم عليه بأنه حساس متحرك بالاراده ، فعله هذا الحكم هى الحيوانيه المشتركة بين الانسان والفرس وما الى ذلك من بقية انواع الحيوان . ولا دخل للانسانيه — التى هى الاصل — فى التعليل البته ، اذ لو كان لها دخل فى اثبات الحكم لما ثبت هذا الحكم للفرس والجمل وما الى ذلك وهذا باطل .

ولهذا اتفق العقلاء على هذا ، وهو أن القديم إما موجود واجب بنفسه ، وإما لازم لما هو كذلك(١) .

تناقض من أدعى قديما ممكن العدم

فإذا قال القائل : « لو كانت الأفلاك قديمة لامتنع عدمها ، لكن عدمها ممكن بالأدلة الدالة عليه ، فلا تكون قديمة » لم يجز أن يقال :

« بل القديم لايجوز عدمه لعلة مختصة بالقديم بنفسه ، دون ما كان معلولا لغيره » ، فالأفلاك — وإن قيل هى قديمة — فهى ممكنة العدم ؛ فإن هذا باطل لما ذكرناه من أن المشترك بين الواجب بنفسه والواجب بغيره هو مستلزم لقدم المشترك بين القديم الموجود بنفسه والقديم الموجود بغيره .

فمن أدعى قديما موجودا بغيره ، وقال إنه مع هذا يمكن عدمه ، فقوله متناقض ، كما بسط فى موضعه .

---

(١) سلك ابن تيمية فى بيان امكان العلم بنفى علية غير المشترك من أوصاف لم نطلع عليها فقال ما مضمونه — القديم لا يجوز عدمه . فهنا حكم — وهو نفى جواز العدم على القديم — وعله هذا الحكم هى وجوب الوجود اما ذاتا واما لزوما . وذلك لان ما وجب وجوده لذاته لا يجوز عدمه اذ لو جاز عدمه لكان وجوده لغيره ، هذا خلف وما كان لازما لما وجب وجوده — كصفات البارى — وجب وجوده ، اذ لو لم يجب وجودها لجاز عدمها ولو جاز عدم اللازم لجاز عدم الملزوم ، اذ اللازم أعم او مساويا .

واذا جاز عدم الاعم او المساوى جاز عدم الاخص او ما يساويه ضرورة .

واذا جاز عدم الملزوم لم يجب وجوده . هذا خلف .

من ثم لا يصح ان يقال : ان هناك وصفا آخر هو علة القدم غير ما قلنا .

ولهذا لم يقل أحد من العقلاء إنها قديمة يمكن عدمها ـ الامكان المعروف ـ وإنما ادعوا أن لها ماهية باعتبار نفسها فقيل : « الوجود والعدم ، ولكن وجب لها الوجود من غيرها » :

بطلان القول بقدم الأفلاك مع إمكان عدمها

وقد تبين بطلان هذا فى غير (٢٣٥ ص) هذا الموضع ، وبين أن هذا قول مخالف لجميع العقلاء .

حتى أرسطو وأتباعه عندهم لايكون « ممكنا » إلا المحدث الذى يمكن وجوده وعدمه .

وهؤلاء الذين قالوا بأنها « قديمة يمكن وجودها وعدمها » كابن سينا وأتباعه ، تناقضوا ووافقوا سلفهم وسائر العقلاء .

فذكروا فى عدة مواضع أن « الممكن » الذى يقبل الوجود والعدم لايكون إلا محدثا ، وأن « كل ما كان دائما لايكون ممكنا » .

وأما القديم الذى لايمكن عدمه فليس عندهم « ممكنا » وإن كان وجوبه بغيره .

وإنما خالف فى هذا طائفة من الفلاسفة كابن سينا وأمثاله الذين أرادوا أن يجمعوا بين قول سلفهم وبين ما جاءت به الرسل مع دلالة العقول عليه ، فلم يمكنهم ذلك إلا بما خالفوا به الرسول مع مخالفة العقول ، مع مخالفة سلفهم فيما أصابوا فيه ، وموافقتهم فيما أخطأوا فيه وكان كفرا فى الملل ، و (١) مع تناقضهم ومخالفة جميع العقلاء .

وأما قولهم « ثبوت الحكم مع المشترك فى صورة مع تخلف غيره من

---

(١) هكذا . والظاهر أن الواو زائدة .

الأوصاف المقارنة له فى الأصل مما لايوجب استقلاله بالتعليل لجواز أن يكون الحكم فى تلك معللا بعلة أخرى »

فيقال : هذا غلط . وذلك أنه متى ثبت الحكم مع المشترك فى صورة مع تخلف غيره من الاوصاف تمتنع أن تكون الأوصاف الزائدة المقارنة له فى الأصل مؤثرة فى الحكم .

فإنها مختصة بالأصل ، فلو كانت مؤثرة لم يجز أن يوجد الحكم فى غير الأصل .

وحينئذ فعدمها لايؤثر .

والصورة الأخرى قد ثبت فيها وجود المشترك .

وأما إمكان وجود وصف آخر مستقل بعلة فهذا لابد من نفيه ، إما بدليل قاطع ، أو ظاهر ، أو بأن الاصـــل عدمه ، ويكون « القياس » حينئذ يقينياً أو ظنياً .

والكلام فيا إذا حصرت أقسام العلة ، ونفى التعليل عن كل منها إلا واحد : والنفى قد يكون لنفى التعليل بها فى الأصل ، وقد يكون لنفى التعليل مطلقاً . فالأول (٢٢٦ ص) يحتاج معه إلى النافى فى تلك الصورة ، وأما الثانى فهو يتناول النفى فى تلك الصورة وغيرها .

وقولهم : « وإن كان لاعلة له سواه فجائزا أن يكون علة لخصوصه لا لعمومه » ، فيقال : هذا هو فى معنى السؤال الأول . وهو أن يكون الحكم ثابت لذات المحل ، لا لأمر منفصل ، وهو التعليل بالعلة القاصرة الواقفة على مورد النص .

وأما قولهم : « إن بيّن أن ذلك الوصف يستلزم الحكم ، وأن الحكم لازم لعموم ذاته ، فمع بعده يستغنى عن التمثيل » .

فيقال : لابعد فى ذلك ، بل كلما دل على أن « الحد الأوسط » يستلزم الأكبر فإنه يستدل به على جعل ذلك الحد وصفا مشتركا بين أصل وفرع ، ويلزمه الحكم .

فوائد التمثيل

وأما قوله : « إنه يستغنى عن التمثيل » .

فيقال : نعم ، والتمثيل فى مثل هذا يذكر للإيضاح ، وليتصور للفرع نظير، لأن الكلى انما وجوده كلى فى الذهن لا فى الخارج ، فإذا عرف تحققه فى الخارج كان أيسر لوجود نظيره . ولأن المثال قد يكون ميسراً لأثبات التعليل، بل قد لا يمكن بدونه .

وسائر ما تثبت به العلة من « الدوران والمناسبة » وغير ذلك إذا أخذ معه . «السبر والتقسيم » أمكن كون « القياس » قطعياً . وايضاً ، فقد يكون « قياس التمثيل» يقينياً فى كذا ، فإن الجمع بين الأصل والفرع . كما يكون بابداء الجامع يكون بإلغاء الفارق ، وهو أن يعلم أن هذا مثل هذا ، لا يفترقان فى مثل هذا الحكم ومساوى المساوى (٢٢٧ ص) مساو ، والعلم بالمساواة والمماثلة مما قد يعلم بالعقل كما يعلم بالسمع فإذا علم حكم أحد المتماثلين علم أن الآخر مثله ، لاسيما إذا كان الكلام فيما تجرد من المعقولات مثل القول بأن شيئا من السواد عرض مفتقر إلى المحل ، فيقال سائر أفراد السواد . كذلك ، بل ويقال : وسائر الألوان كذلك وكذلك إذا قيل : إن حركة الكواكب تحدث شيئا بعد شىء ، قيل : وسائر الحركات كذلك .

خلاصة هذا البحث

وبالجملة ، فقد بينا أن كل « قياس » لابد فيه من قضية كلية إيجابية ، وبينا أن تلك القضية لابد أن يعلم صدق كونها كلية . وكل مابه يعلم ذلك به يعلم أن الحكم لازم لذلك الكلى المشترك . فيمكن جعل ذلك الكلى المشترك هو الجامع بين الأصل والفرع .

فكل « قياس شمول » يمكن جعله « قياس تمثيل » .

فإذا أفاد اليقين لم يزده « التمثيل » إلا قوة .

إذا علمت إحدى المقدمتين بنص المعصوم

فاستعمال « الشمول » أولى

و « قياس التمثيل » يمكن جعله « قياس شمول » ، لكن قد يكون بيان صحته محتاجا إلى بيان إحدى مقدمتيه لاسيما الكبرى ، فإنها هي في الغالب التي تحتاج إلى البيان وإذا كان كذلك « الأصل » (١) المقيس عليه أولا أسهل في للبيان فقياس التمثيل أعون على البيان إلا إذا كانت القضية الكلية معلومة بنص المعصوم .

فهنـــا يكون الاستدلال بهما أولى من الاستدلال (٢٣٨ ص) « بقياس التمثيل » .

لكن الدليل هنا يكون شرعيا لم تعلم إحدى مقدمتيه إلا بالنص المعصوم أو الاجماع المعصوم .

لم تعلم بمجرد العقل . وهم (٢) .

والكلام مع من يجعـــل مواد « البرهان » القضايا الكلية المعلومة بدون قول المعصوم .

بل قد يسمون القياس المستدل على إحدى مقدماته بقول المعصوم من

---

(١) هكذا . والأولى أن تكون [فالأصل]

(٢) ذكر الناشر أنه هكذا بالأصل ولعل في الكلام سقطا — والظاهر من العبار أن السقط هو « وهم يتكلمون فيما يعلم بمجرد العقل »

« الخطابي » و « الجدلي » ؛ لأنهم يجعلون تلك القضايا من « المسلمات » و « المقبولات » لا من « البرهانيات اليقينيات » .

ضلالهم في جعل القضايا الثبوتية غير يقينية

وهذا أيضا من ضلالهم ؛ فإن القضية اليقينية : « ما علم أنها حق علما يقينيا » .

فإذا علم بدليل قطعي أن المعصوم لايقول إلا حقا ، وعلم بالضرورة أنه قضى بهذه القضية الكلية ، كما قضى « بأن الله بكل شيء عليم » ، « أن الله خالق كل شيء » ، « أنه لا نبي بعده » ، ونحو ذلك من القضايا الخبرية التي علم بالضرورة أن المعصوم أخبر بها عامة كلية ، كان هذا من أحسن الطرق في حصول اليقين .

وهذا الطريق لايدخل في « قياسهم البرهاني » ، ولكن هذا لما كان مبنيا على مقدمات سمعية لم نقررها في هذا الموضع لم نحتج به عليهم ، بل احتججنا عليهم بما يسلمونه .

وما بيناه بمجرد العقل من أن قولهم « العلوم الكسبية لاتحصل إلا بقياسهم البرهاني » قول باطل ، بل هو من أبطل الأباطيل . هذا في جانب النفي(١) .

---

(١) ومقام الاثبات سنتكلم عنه في الجزء الثاني — إن شاء الله .

تم بحمـــد الله طبع الجزء الأول من كتاب

الرد على المنطقيين

ويليه الجزء الثاني ويبدأ بالمقام الرابع

فهرس الموضوعات

سيكون فى نهاية الجزء الثانى

رقم الإيداع بدار الكتب ٧٧/١٦١٢

مكتبة الأزهر
للطباعة والنشر والتوزيع
١٢٠ شارع جوهر القائد
أمام جامعة الأزهر بالدراسة